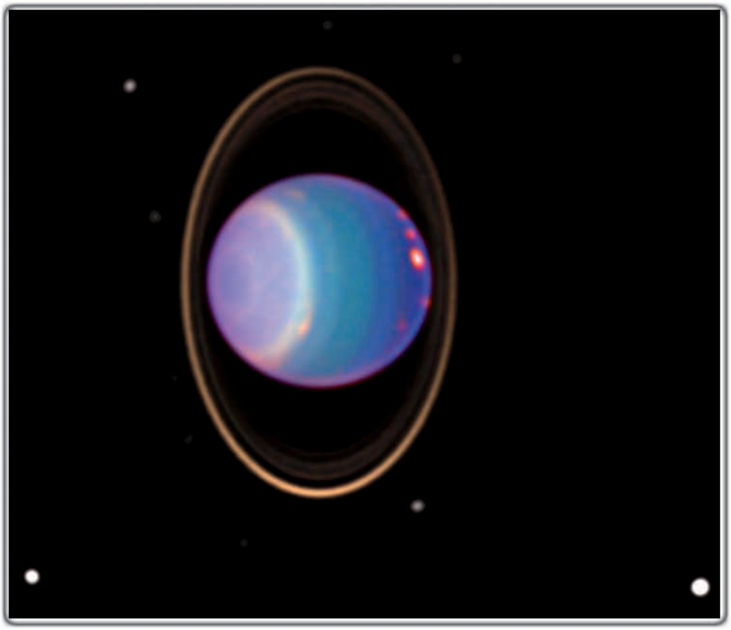
أحمد بوكوس

دراسات
في رهانات الأنساق الثقافية



ترجمة

عزيز لمتاوي

2022

دراسات في
رهانات الأنساق الثقافية

أحمد بوكوس

دراسات في رهانات الأنساق الثقافية

ترجمة

عزيز لمتاوي

2022

منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

سلسلة الترجمة رقم : 50

الكتاب : دراسات في رهانات الأنساق الثقافية

المؤلف : أحمد بوكوس

ترجمة : عزيز لمتاوي

التتبع التقني : حسن جاعا، نادية قيدي

الغلاف : Hubble Site Bright Clouds on Uranus

الايداع القانوني
2022MO0097

ردمك
978-9920-739-50-4

المطبعة : دار أبي رقراق - الرباط

حقوق الطبع محفوظة للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

للمؤلّف نفسه

1977. *Langage et culture populaires au Maroc, Essai de sociolinguistique*, Dar El Kitab, Casablanca.

1995. *Société, langues et cultures du Maroc. Enjeux symboliques*, Publications de l'Université Mohammed V, Rabat, Imprimerie Najah El Jadida, Casablanca.

1999. *Dominance et différence. Essais sur les enjeux symboliques au Maroc*, Editions Le Fennec, Casablanca.

2002. *Alphabétisation et développement durable au Maroc. Réalité et perspectives* (en collaboration avec Fatima Agnaou), Publications de l'Université Mohammed V, Rabat, Imprimerie Najah El Jadida, Casablanca.

2009. *Phonologie de l'amazighe*, Publications de l'IRCAM, Imprimerie El Maârif Al Jadida, Rabat.

2011. *Revitalizing the Amazigh Language. Stakes, Challenges, and Strategies*, Publications de l'IRCAM, Imprimerie Top Press, Rabat.

2012. *Revitalisation de la langue amazighe. Défis, enjeux et stratégies*, Publications de l'IRCAM, Imprimeries El Maârif Al Jadida, Rabat.

2017. *Rhapsodies de Tanit la captive*, Roman, Editions La Croisée des Chemins, Casablanca.

2018. *Essais de politique et d'aménagement linguistiques*, Publications de l'IRCAM, Imprimerie Bouregreg, Rabat.

2019. *Essais sur les enjeux culturels,* Publications de l'IRCAM, Imprimerie Bouregreg, Rabat.

2020. *Essays on Issues in Moroccan Culture. Towards a Glocalized Culture,* Publications de l'IRCAM, Imprimerie Top Press, Rabat.

2004. الأمازيغية في السياسة اللغوية والثقافية بالمغرب، منشورات طارق بن زياد، الرباط.

2013. مسار اللغة الأمازيغية، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

2016. الهيمنة والاختلاف، في تدبير التنوع الثقافي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

الفهرس

تنبيه من المترجم.. 5
تمهيد.. 7
استهلال.. 11
الثقافة بين المحلّي والكوني 13
العولمة والتنوع الثقافي 21
الطابع البيثقافي، الواقع واليوتوبيا 39
البيثقافي، المعنى والتمثيل 51
الهوية والتحولات الاجتماعية والثقافية........................ 71
تنوع أشكال التعبير الثقافي................................... 93
نماذج المجال الثقافي الفكرية................................. 105
التصوف والتراث 119
هوية في طور البناء.. 135
الأدب والصناعة الهوياتية 155
الشفهية ومنطق التدوين 183
سيرورة نقل التراث... 197
الثقافة من التنمية إلى الاستدامة 219
نحو حداثة مُؤنسَنة 235
من أجل ثقافة المواطَنة.. 249
بيبليوغرافيا 263
ثبت المصطلحات 279
ثبت الأعلام 303

تنبيه من المترجم

- كتبت بخط مائل كل الكلمات والعبارات التي كتبها المؤلف بالخط نفسه قصد إبرازها أو تأكيدها ولفت الانتباه إليها، كما كتبت بعض مقاطع مقدمتي للكتاب بالخط المضغوط رغبة مني في إشراك القارئ إحساسي بقوتها وجماليتها.
- اعتمدت في ترجمتي للمصطلحات الواردة بالكتاب على طرائق متعددة (وضع المقابل الوجيه، النحت، التعريب اللفظي، المصطلحات المركبة (الإضافة، الوصف، التعريف...))، مع الانزياح عن القاعدة أحيانا تيسيرا للفهم وتفاديا للتداخل الذي قد يحصل حين اعتماد الصيغة نفسها للمصطلح الواحد، المشترك في الجذر والمختلف في الصيغة والنسبة.
- ألحقت بنص الترجمة ثبتا للمصطلحات وآخر للإعلام يضم، إلى جانب الكُتاب، الشخصيات التاريخية والأدبية والأسطورية الواردة بمتن الكتاب قصد العودة إليهما عند الاقتضاء.
- ارتأيت عدم تخصيص ثبت للأعمال لأن جلَّها تمت الإشارة إليها في البيبليوغرافيا التي ألحقها المؤلف بالكتاب، كما أن بعضها الآخر كُتب في متن النص بالكتابة الصوتية بالنسبة للأعمال العربية.
- لم أخصص ثبتا للكلمات والتعابير الأمازيغية المذكورة في متن الكتاب بما أن أغلبها تم شرحه من قبل المؤلف، ويمكن فهم معناه من السياقات التي ورد فيها، وبعض الهوامش المرفَقة.
- قمت بترجمة عناوين المؤلفات ودواوين الشعر وعناوين النصوص المسرحية الواردة في سياق الحديث عن تجليات الأدب الأمازيغي، مع كتابتها صوتيا بالحرف العربي في متن الترجمة.
- قدَّمت ترجمةً للأمثال والأحجيات الأمازيغية عن الترجمة الفرنسية التي أنجزها المؤلف، مع كتابتها صوتيا بالعربية قصد تيسير قراءتها في لسانها بالنسبة إلى القارئ العربي.

تمهيد

يَسعى هذا الكتابُ إلى تحليل الرهانات الثقافية التي تَتبدَّى حاليا في المجتمع المغربي. وسنُجري هذا التحليل ضمن إشكاليةِ الهيمنة الرمزية[1] كما تَمَّ تطويرُها في صلب علم الاجتماع النقدي لبورديوه (2008). لقد تم النظر إلى المسألة الثقافية بالمغرب، بصورة عامة، في إطار الفكر ما بعد الكولونيالي[2] الذي يُقيم تعارضا بين الثقافة الوطنية وثقافة القوة الاستعمارية؛ لا سيما فيما يتعلق بالاستقلال الثقافي واللغوي. بداية، يُشكل هذا الفكر موضوعَ اهتمامِ النخب السياسية والثقافية المنحدرة من رَحِم الحركة الوطنية التي تتوزع إلى فئتين؛ تَقُوم فئةٌ منهما بالإعلاء من شأن "التراث العربي الإسلامي"، في حين تحتفل الأخرى بـ "الثقافة العربية التقدمية". وقد هيمن هذان التوجهان، المنتميان إلى نموذج التفكير ذاته، على التأمل والإبداع الثقافيين طيلة أربعة عقود على الأقل لحقبة ما بعد الاستقلال إلى حد تشكيلهما نموذجَ تفكيرٍ وحيدٍ يحظى بالمشروعية والمصداقية، ويَتمُّ الترويج له على نطاقٍ واسع من قبل النخب والأجهزة الإيديولوجية.

---

[1] Domination symbolique ينتمي هذا المفهوم، الذي يستدعيه المؤلف هنا لمقاربة الرهانات الثقافية بالمغرب، إلى علم الاجتماع النقدي عند بيير بورديوه (1930-2002)، بل إنه يُعتبر أحد مفاهيمه الأساس التي اعتمدها في نقده المجتمعَ الليبيراليَّ المعاصر القائم على الظلم واللامساواة والصراع والسيطرة والقوة والنفوذ؛ عن طريق الهيمنة الرمزية التي يقوم بها ضد الأفراد والجماعات باعتماد العديد من الأجهزة التي يمتلكها ويتحكم فيها (الاعلام، المدرسة، الدين، النوع (الهيمنة الذكورية...) ومختلف أشكال التعبير الرمزي...)، ويُمرر عبرَها خطاباته. إن الهيمنة لم تَعُد مادية اقتصادية، كما كان عليه الحال في المقاربة الماركسية الكلاسيكية، بل هيمنة رمزية ثقافية كامنة غيرَ مرئيةٍ تُعيد تشكيل الفرد والجماعة وفقا لهوى السلطة أو السلط القائمة. إنها هيمنة تُمارِس عنفا رمزيا يتسلل عبر قنوات عديدة، فيتمَلَّكُك دون أن تُحس به، ويقودك نحو الطاعة غير المعلنة، الضمنية واللاواعية...إنه بالفعل علمُ اجتماعٍ نقدي أو كما ينعته البعض سوسيولوجيا السوسيولوجيا بما أنه يُعَد، في جوانب كثيرة منه، نقدا لعلم الاجتماع في حد ذاتهً ولمفاهيمه الرئيسة وللأسس النظرية التي ينهض عليها. إنه علم اجتماع ذو بعد إبستمولوجي.. (المترجم).

[2] Postcoloniale يشير هذا المفهوم إلى الدراسات النقدية والتحليلية والنظرية التي قام بها مجموعة من المفكرين للواقع الاستعماري الأوروبي، تاريخاً وثقافة وأدبا، بعد التحرر من سلطة الاستعمار. ويُعَد المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد (1935-2003) من أبرزهم، حيث قام بعملية تفكيك للفكر الاستشراقي للوقوف على دوافعه وآليات اشتغاله. وقد اهتدى إلى أن دوافع هذا الفكر لم تكن معرفية محضة، وإنما كانت تروم توفيرَ أداة معرفية بهدف تذليل الطريق نحو إخضاع الشرق والتحكم فيه والسيطرة عليه. ونذكر أيضا، إلى جانبه، كلا من الفرنسي فرانز فانون (1925-1961) (Frantz Fanon) الذي اعتمد، في تحليله، على مفهومي العنصرية (يتجه من المستعمِر إلى المستعمَر) والاستلاب (يسير من المستعمَر نحو المستعمِر) والمفكرة الهندية كَياتري شاكرافورتي سبيفاك (Gayatri Chakravorty Spivak) (ولدت سنة 1942) (مفهوم التابع) والمفكر الهندي هومي بابا (Homi Bhabha) (ولد سنة 1949) (مفهوم الهجين). (المترجم)

تتم مساءلة هذه الحالةِ الراهنةِ من جديد من قبل نخبة من عموم الناس مُنبثِقة من القوى الحية ذاتِ الأصل القرويّ؛ والتي هاجرت إلى المدينة واستفادت من ولوجها إلى التربية والتكوين. وقد اعتمدت بدورها على المبدأ الذي ينهض عليه الفكرُ ما بعد الكولونيالي، مُحاوِلةً القيامَ بمقاربة تستند إلى أركيولوجيا المعرفة[3] بهدف تفكيك خطاب الحركة الوطنية عن طريق تسليطها الضوءَ على الطبقة الثقافية الأمازيغية التي ظلت، إلى وقت قريب، خارج دائرة التفكير. ولقد جرت سيرورة تفكيك هذا الخطاب في المقام الأول ضمن الغموض النظري القائم، ثم في ظل هيمنة خطاب الهوية فيما بعد، وأخيرا في إطار الإدراك الأكثر رصانة للحقوق الثقافية. نُشير، علاوة على ذلك، إلى الظروف المواتية التي نشأت في أعقاب الانفتاح السياسي الذي تُوِّجَ بإقرار الدستور الجديد والشروع في عملية تنزيله، كما ساهم خطاب الاحتجاج، بدوره، في بناء قوةٍ مضادةٍ مفيدةٍ استندت إلى صيغ عملٍ مُواطِنةٍ بتوظيفها شبكات التواصل الاجتماعي. وعلى الرغم من تقلبات السياق السياسي الذي تسعى ضمنَه القوى المحافظة إلى عرقلة الحركة نحو الحداثة؛ فإنه يجري، بصورة تدريجية، إرساءُ آليات البناء المؤسَّسي والمشاركة المدنية بقصد إغناء المشروع الثقافي الوطني بواسطة الفكر والابداع الأدبي والفني. ويَفتقد هذا الزخمُ إلى اعتماد مقاربة مستوحاة من نظرية "الميديولوجيا"[4] حتى يتمكن البناءُ الإيديولوجي من أن يصبح

[3] Archéologie du savoir يستعير المؤلف هذا المصطلح من الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (1926–1984) الذي يُعَد أولَ من وضعه، وقد عَنون به كتابه الصادر عام 1969 ، ويُوظفه بالمعنى ذاته الذي ورد لدى مؤسِّسِه، حيث يعني النبش والتفكيك في البنيات والخطابات والمعارف والنصوص والعقائد بقصد الوقوف على طرائق وكيفيات تَشكلها والكشف عن جذورها وبيان العديد من البديهيات المضلِّلة. وقد انتقل كتاب فوكو إلى السياق العربي، ومعه المصطلحُ، بترجمات متعددة: حفريات المعرفة، أثريات المعرفة، أركيولوجيا المعرفة (أشير إلى الترجمة الرصينة التي أنجزها له سالم يفوت (1947–2013) تحت عنوان "حفريات المعرفة" /المغرب)، شخصيا أميل، في غياب توحيد المصطلح في الراهن العربي، إلى تبني التعريب اللفظي. ينهض هذا المصطلح في مقابل مصطلح الابستمولوجيا (يترجمه البعض بالمعرفيات والبعض الآخر بعلم أصول المعرفة...، وهناك من يذهب إلى عقد مقارنة بينه وبين علم الأصول)، فإذا كان المجال الأول يهتم بالبحث في الأسس التي تنبني عليها المعرفة باعتماد ثنائيات الخطأ والصواب، وثنائية المعرفة القائمة على أساس العقل والمعرفة المستندة إلى الخرافة...، فإن الثاني يقوم بالحفر والتنقيب في طبقات المعرفة، وطرائق تشكُّلها وعلاقاتها وتحولاتها...(المترجم).

[4] أنظر .v. R. Debray, 1994

Médiologie مصطلح من نحت ريجيس دوبراي (1940-)، وهو يتركب من لفظتي "الوسيط" و"العلم" أو "الدراسة"، وقد وضع المترجمون والدارسون في السياق العربي عدة مقابلات لهذا المصطلح من قبيل : علم الوسائط، الوسائطية، علم الإعلام العام، الإعلامياء... وفي انتظار تأسيس مُقابل وجيه، أُفضل التعريب اللفظي بما أن المقابلات الأخرى لا تحيط بمجمل الاهتمام الذي ينصب عليه هذا" المجال المعرفي"، وبالخلفيات النظرية التي يرتكز عليها والغايات التي يسعى إليها والمقاصد التي تسند مختلف تدخلاته...والميديولوجيا هي "مبحث" أو "مجال معرفي" أو "فلسفة" أو "نظرية" أو "علم" يهتم بدراسة الوسائط(المرتكزات المادية) التقنية والمؤسَّسية التي تنتقل عبرها (وتتأثر بها) الأفكار والثقافات والعقائد والأحاسيس...، وكذا بطرائق نقلها وتأثيرها في عقول الناس وتكييف سلوكاتهم، إذ لا وجود لمحمول بدون حامل.. لا وجود لفكر محمول بدون وسيط حامل...يقول مارشال ماكلوهان (1911-1980) في هذا الصدد: "الوسيطُ رسالةٌ". ويستدعي بوكوس هذا "العلم" وكذا المفاهيم التي ابتدعها (أنظر الهامش رقم.7) باعتبارها أدوات إجرائية لمقاربة الرهانات الثقافية بالمغرب. (الإضافة للمترجم).

واقعا اجتماعيا يُنافِحُ عنهُ فاعلون اجتماعيون؛ ولا سيما تلك المجموعة التي يؤمِّنُ انخراطُها الالتفافَ في الزمن حول معتقد مشترك ضمن مرجع خارجي يؤدي إلى تمتين أواصر المشترك (قد يكون المرجعُ الذي يحيل عليه هذا المعتقد ماضيا أسطوريا أو بناء ذهنيا مُتعاليا أو مشروعا طوباويا أو قيما تُقدَّم على أنها كونية). يُنعت هذا المرجع، الذي يُقصد به "اللاوعي الدينيُّ" للفعل السياسيِّ، بكونه "نقطة عدم الاكتمال"[5]. ويَجدر بنا، ليغدو البناء الإيديولوجي كذلك، التحكمَ في "الدوائر الوسائطية"[6] الآتية: "الدائرة الكلامية" أو النقل الشفهي، "الدائرة الخطية" أو نظام الطباعة، "الدائرة المرئية" أو الذاكرة التناظرية و "الدائرة القصوى" أوالشبكات الرقمية. إننا غالبا ما نلجأ في المجتمعات المحِيطِيَّة[7]، التي ترتفع فيها معدلات الأمية، إلى تبني اقتصاد "الدائرة الخطية"(المفروض قسرا) لأجل الولوج إلى "الثقافة الجديدة". ومن هنا تتأتى قوة البنيات التحتية التي تُقدمها تكنولوجيات المعلومات والاتصالات بصرف النظر عن الحكم المسبق الذي نحمله عن الحتمية التكنولوجية، ذلك لأن "الميديولوجيا" تُعطي الأولوية لـ "الوساطة" وليس لـ"التواصل"، كما يَتم النظرُ، بصورة أدق، إلى "الوساطة" على أنها التوفيقُ بين الجانب التقني؛ جانب "المادة المنظَّمَة"، وبين الجانب السياسي؛ جانب "التنظيم المجسَّد ماديا" لأن "الدعامات والأدوات لن تكون ذات فعالية إلا بالاستناد إلى المؤسسات والجماعات[8] وفضاءات الإنتاج التي تنشرها وتضفي عليها الشرعية "[9].

يركز التحليل الذي قمنا به في هذا العمل، بصورة أكثر تحديدا، على إشكاليةِ مركزيةِ الثقافةِ في حاضرِ المغرب ومستقبله. وتَتجسَّد المآلات التي تقود إليها هذه الإشكاليةُ في نماذج المجال

[5] Point d'incomplétude اسْتُعير هذا المفهوم من نظرية عدم الاكتمال في الرياضيات، والذي قام بدحض المبدأ السائد على أنه بالإمكان البرهنة على صحة كل الحقائق، وبهذا تم نفي الكثير من البداهة عن الرياضيات التي ستظل علما غير كامل... وفكرة عدم الاكتمال واستحالة بلوغ الحقيقة الكاملة حاضرة في كل المراجع التي يحيل عليها هنا المعتقد المشترك...(المترجم)

[6] Mediasphère يحدد دوبراي أربع دوائر وسائطية تنهض، إما متفرقة أو مجتمعة أو بالتتابع، بمهمة نقل المضامين المختلفة وتحديد طرائق تأثيرها في الأفقِ المستقبِل، وبيان سُبل بنائها للأفكار وتشكيلها للذهنيات والأفعال. (المترجم).

[7] Société périphérique مجتمع المحيط في تقابل مع مجتمع المركز، ثنائية تقسم العالم إلى قطبين : قطب مهيمِن (الدول الاستعمارية الكبرى) وقطب آخر يدور في فلكه (الدول التابعة على الرغم من تحررها من الاستعمار العسكري). أول من ابتدع هذا المصطلح هو سمير أمين. ويستعمله المؤلف هنا بالدلالة نفسها، كما يوظفه في سياقات أخرى في هذا الكتاب للإشارة إلى الهامشي الذي يوجد في الأطراف في محيط المركزي. (المترجم)

[8] Communauté يرد هذا المصطلح، في مجمل الكتاب، بمعانٍ متعددة ومتنوعة : المجتمع، المجموعة أو الجماعة البشرية بمفهومها المغلق والمحددة إثنيا ولغويا وجغرافيا، الجالية خارج الموطن الأصلي اعتمادا على اللسان أو العرق أو الجغرافيا. ومن ثمة، لن أعتمد مقابلا واحدا بل عدة مقابلات بحسب السياق والاستعمال النصيين. (المترجم).

[9] أنظر المرجع نفسه.

الثقافي المغربيّ الفكريةِ باعتماد تَعدُّد وتنوع الأصوات التي تُعبِّر عن ذاتها ضمنَه؛ والتي تتجلى في أصوات التقليد والحداثة وفي الطابع العربي والأمازيغي. وتتصل المظاهرُ التي تُركِّز عليها التحليلاتُ، التي نقترحها هنا، بـ "عولمةِ"[10] الثقافة، وبتقلبات التنوع الثقافي في إطار العولمة عموما؛ كما أنها تَهُم أيضا العرضَ الثقافيَّ الذي تقدمه اليوتوبيا ذات النزوع "البيثقافي" التي تدعو إليها النخبُ المغرَّبةُ، وكذا مفارقاتُ الخطاب ذي النزوع " التراثي" الذي تضطلع به النخب التقليدية عبر تجسيدات التقليد ومُتلازمة[11] البحث عن الهوية التي يحركها أتباع " ماضٍ بعيدٍ " ضمن نظام بيئي مُتحوِّل. هكذا يتم، بِهدف المساهمة في فهم هذه الظواهر بصورة فعالة والتغلبِ عليها بشكل إيجابي، طَرحُ أسئلة أكثر عملية؛ ولا سيما تلك التي تَهُمُّ التعبيرات الأدبية التقليدية والحالية لـ " الطابع الأمازيغي" في علاقته بـ "الطابع المغربي" وبـ "المواطنة" ضمن مشروع مجتمعي قائم على "الحداثة" و"التنمية المستدامة ."

لقد استقيت المواد التي اعتمدتها في تحليل الموضوعات المختارة من الأعمال التي أنجزتها خلال فترة زمنية تمتد بين سنتي 1977 و2018[12]، كما أن بعضها مُستَمَد من التحقيقات الوثائقية، وبعضها الآخر مأخوذ من تحقيقات تجريبية أُنجزت على أنماط من الثقافة اللامادية بمغرب اليوم.

---

[10] لاحظت أن المؤلف يوظف مصطلح (Globalisation) إلى جانب مصطلح (Mondialisation) في مُجمل الكتاب، بل إنه يستعملهما معا في الفقرة نفسها في بعض الأحيان. وأعتقد أن الأمر يتعلق هنا، بالنسبة إلى المؤلف، بمصطلحين اثنين لتوصيف ظاهرة واحدة، وهو ما نستنتجه من تصريحه بالفقرة الثانية من الفصل الثاني بهذا الكتاب، حيث يقول،" ينطوي مصطلح "العولمة" (Globalisation)الذي نُطلق عليه أحيانا مصطلح "العولمة" (Mondialisation)على شحنة عاطفية قوية...". ومن ثمة، فإنني لن أستحضر هنا دواعي اختيار المؤلف توظيفَ المصطلحين بمعنى واحد، كما لن أستدعي النقاشَ الدائرَ بخصوصهما ومُسوغات الاختلاف أو الاختيار الذي أسال مدادا كثيرا وأثار نقاشا وسجالات أثمرت آلاف الصفحات، وإنما سأقوم بتبني "العولمة" مقابلا للمصطلحين معا رفعا للبس وتيسيرا للقراءة والتأويل وتوخيا للدقة العلمية. واحتفظت بمقابل "كوني" لكل الصيغ اللغوية الأخرى المرتبطة بجذر المصطلح الأول نفسه، وكذا للوصف الفرنسي(universel) ولمصطلح "القرية الكونية (village global/planétaire / global village) "المشيَّد من قبل ماكلوهان. (المترجم)

[11] لقد أصبح الاستهلاك المفرط لخطاب الهوية المنغلق على الذات والمستند إلى الاعتقاد بإمكانية بناء هوية خالصة "نقية"، خطابا يفرز أعراضا نمطية متواترة جعلت منه متلازمة مرضية تفرض، أكثر من أي وقت مضى، تقديم بدائل علاجية عن طريق إنتاج خطابات أخرى لتأسيس الحوار واقتراح الأنسب. (المترجم)

[12] أنظر الإحالات البيبليوغرافية.

استهلال

لو كنت أمتلك وعيا مُتَّقِدا بقدر كافٍ، وكلماتٍ دقيقةً بصورة وافية للتعبير عنه، لأحببت إخبارك بأننا هنا للاستطلاع وللاكتشاف ولتقاسُم الأفضل فينا مع الآخرين. يستأثر كل واحد منا بكنز. كُنْ مدركًا لكنزك وسخيا به، وابقَ في الوقت نفسه منفتحا، ويَقظا لتحظى بكنز الآخرين، وكُن راغبا في التعلم ومراجعة نفسك، وابحث عن الجمال، وعن الحقيقة، وعن التميُّز بقبولك وَهَنكَ أيضا، ضعفَك وظِلَّك، حتى تكون في مستوى قبول وَهَن وضعف الآخرين وظِلّهم. اشغل مكانك بفرح: ثمة أمكنةٌ تتسع للجميع، وإلا فلن تكون لا أنت ولا أنا هنا. تَذَكَّر أنَّ مكانك الذي لا تشغله رغبة منك في ألا تزعج الآخرين؛ يظل فارغًا إلى الأبد، وكن مبتهجا لأن كلَّ واحد من حولك يشغل مكانه بالكامل.

طاگور، روبندرونات (1861–1941)، مؤلف، كاتب، رسام وفيلسوف هندي، حاصل على جائزة نوبل للآداب عام 1913.

الثقافة بين المحلّي والكوني

تكريما لـ

مهدي المنجرة (1933-2013)

الثقافة و"القرية الكونية"

نحن مدينون لمارشال ماكلوهان (1967) بخصوص مفهوم "القرية الكونية" الذي يدل على توحيد العالم بفعل تكنولوجيات الاتصال والإعلام. وبذلك ستعيش الإنسانية "في زمن واحد وبوتيرة واحدة، ومن ثمة في فضاء واحد" وبثقافة واحدة ووحيدة؛ "إنها الثقافة الكونية". ومع ذلك، فإننا نلاحظ-إذا ما انطلقنا من واقع حياتنا اليوم، وبعد انقضاء خمسين سنة عن نبوءة هذا الفيلسوف وعالم الاجتماع-أن المجتمعات البشرية ماتزال مَفصولة عن بعضها بصورة كبرى بسبب القوانين الموضوعة والحدود القائمة والأنظمة السياسية المتعددة والتفاوتات الاقتصادية واختلاف الأديان والثقافات والنزعات القومية ... حيث تتجلى الانقسامات والتباينات بشكل أوضح من ذي قبل إلى حدٍّ انصرف فيه التنظير لأوجه الرؤية المصاغة عن نهاية العالم مع ظهور مفهوم "صدام الحضارات"[13]. وتتمايز الحضارات عن بعضها، بحسب عالم السياسة الأمريكي، بواسطة العناصر الموضوعية (اللسان، التاريخ، الدين، العادات والمؤسسات)، والعناصر الذاتية المحدِّدة للهوية. إن أوجه الاختلاف أو التباين بين الهويات والثقافات هي التي يَنجم عنها الصراعُ والتحالفُ؛ كما أن التعارضَ الرئيسَ، حسب اعتقاده، هو القائمُ بين "الحضارة الغربية" و "الحضارة الإسلامية" التي يُنظر إليها على أنها تمثل "الشر المطلق". والحقيقةُ أن نظرية "صدام الحضارات" قد أدت، وبحكم خدمة السياسة للمصالح المالية والاقتصادية، إلى إبادة أجزاء معينة من "العالم الإسلامي" وإلى قيام التهديدات المستمرة بالتدخل في جميع البلدان المصنَّفة ضمن " محور الشر ". وقد قامت منظمة الأمم المتحدة بتدارك هذا الوضع، وذلك بتأسيس *منتدى تحالف الحضارات* بمبادرة من رؤساء الدول، ولا

---

[13] أنظر .v. Samuel Huntington, 1997 [1996 USA]

سيما زاباطيرو وصامپايو. ويتضمن برنامجُ عملها، بوجه خاص، التعاونَ قصد مكافحة الإرهاب ومناهضةِ أوجه التفاوت الاقتصادي والاجتماعي وإرساءَ سُبلِ الحوار الثقافي. ويُنافح *المنتدى* عن إشاعة ثقافة السلام وعن إقامة الحوار بين الحضارات وكذا عن حوار الثقافات والحضارات، وخاصة الحوارَ بشأن فتحِ سُبلِ التعاون بين المعتقدات. تتعهد الأمم المتحدة، في هذا السياق، "باعتماد إجراءات مناسبة قصد دعم ثقافة السلام وتشجيع قيام حوارٍ على المستويات المحلية، الوطنية، الإقليمية والدولية". ولقد كان هدفُ *المنتدى* المباشرُ؛ هو التغلب على وضع العالم الكارثيِّ بعد غزو العراق وتدميره. وعلى الرغم من كل ذلك، لم يتمكن هذا المحفَل، في واقع الأمر، من تطويق أشكال العنف التي أفضت إلى المأساتين السورية والليبية.

إننا نلاحظ بسهولة أن الرؤية ذات " النزوع الثقافي"[14] للعلاقات الدولية، والتي أدت إلى بث الفوضى، لم تُفسِّر بشكل وافٍ حالةَ العالم المأساويةَ. وينطبق الشيءُ ذاتُه على رؤية ماكلوهان "التواصلية"، وعلى مقاربة هانتِنتون المبنية على العنف، وكذا على مبادرة الأمم المتحدة ذات النزوع المثالي. والواقع أن الوضع القائم هو أكثر تركبا ويصعب أَسْرُه، بصورة حصرية، في هذه النظرية أو تلك. إنه يتعين علينا أن نُقارب الظاهرة بشكل نسقي، مع مراعاة المقاييس المتغيرة الدالة على المستوى الكوني والتفاعلِ بشكل ديناميكي بقصد إنتاج وضعية معينة. ومن ثمة، فإن الربط بين المقاييس السياسية والاقتصاديةِ المتغيرةِ على المستوى الكوني، والذي تكون له آثار على المستوى المحلي، يُبين بوضوح كيف تؤدي عولمة التبادلات بين الأمم إلى هيمنة بعضِ عناصرِ "الثقافة العالمية"؛ و"الغربيةِ" بصورة خاصة، لا سيما في مجالات التكنولوجيات، الموسيقى، السينما، الرياضة، التربية، اللباس، الهندسة المعمارية، أشكال النقل، المقاولة، الطبخ وغيرها. إن التنوع الثقافي في العالم يتضاءل تدريجيا بفعل التبادل الثقافي غير المتكافئ بين المجتمعات البشرية، كما أن تجليات حضور الثقافة "الغربية" داخل مجتمعات المحيطِ عبرَ "البيثقافيِّ"، لا تؤدي إلا إلى صعوبةٍ؛ إن لم نقل استحالةِ تملُّكِ "الثقافة الغربية" الفعليِّ من قبل الجماهير لانعدام الموارد وبسبب المعوقات الثقافية الداخلية المنشأ. ويَدُلُّ هذا على أن التراتبية الثقافية تظل عمودية بالأساس نتيجة هيمنة الشمال على الجنوب، كما تتجلى أيضا على المستوى الأفقي لدى مجتمعات المحيط بسبب الفروق السوسيو-اقتصادية القائمة بين الطبقات والفئات الاجتماعية.

---

[14] أميل إلى اقتراح مقابل لهذا المصطلح (ونظرائه فيما سيأتي من صفحات هذا الكتاب) باعتماد المصطلح المركب لاعتقادي بكفايته للدلالة على المعنى المحمول عوض الركون إلى السبيل السهل المتمثل في تبني المقابل السائد بالتداول (ثقافي) (مثالي)، إذ ثمة فرق جلي بين ثقافي وذو نزوع ثقافي، وبين مثالي وذو نزوع أو نزعة مثالية كما يتبدى. ويسري الأمر نفسه على النزعة الواقعية والنزعة المثالية والنزعة البيثقافية، على سبيل المثال، عوض واقعي ومثالي وبيثقافي. (المترجم)

الثقافة و"العولمحلية" [15]

تكمن القضية الجوهرية التي يتعين على الثقافة التصدي لها، ضمن علاقتها ببيئتها، في الإشكالية المركَّبَة المتمثلة في ربط "العولمة" بـ "المحلية". هل تمتلك الثقافة، بصورة حصرية، بيئةً محليةً أم أنها تقع، حتما، تحت تأثير العولمة؟ يتجه المحللون إلى اعتبار أن المسألة مطروحة بشكل خاطئ إذا ما افترضنا بأن الثقافة لا يمكنها أن تكون، وبصورة حصرية، إلا ثقافةً تكتسي طابعا محليا أو ثقافة مُعولَمة. وهذا يعني بصيغة أخرى، أن إقامة تعارض بين الفعل المحلي والفعل الكوني في إنتاج أشكال التعبير الثقافي وتداولها، وذلك بأن نجعل منها عوامل تتفاعل حصريا فيما بينها، هو بمثابة إدراج مُنتِجي الثقافة وصيغِ إنتاجها وأوجُه توظيفنا الاجتماعيِّ لها ضمن رؤية لا تاريخية لهذه الأخيرة. يبدو أن منطق العولمة ذي النزوع الرأسمالي هو الذي يتحكم اليوم، *بصورة فعلية*، في أشكالِ التعبير الثقافي المحليةِ، إذ يتم إنتاج هذه الأشكال من قبل أفراد يعيشون، بشكل جيد تقريبا، من عائدات أنشطتهم بالاعتماد على أدوات السوق وآلياته في إنتاج منتجاتهم والترويج لها وبيعها. علاوة على ذلك، فإن القطاعات والمنتجين الذين يناصبون العداء لهذا المنطق أو لا يتكيفون معه، لا يمتلكون أية وسيلة للاستمرار وللصمود أمام المنافسة. وتنفتح نتيجة لذلك، وبكيفية طبيعية وقسرية، الثقافاتُ المحلية ومُنتجوها ومستهلكوها على العالم باستعارة تقنيات الثقافات المعولَمة وسيرورات واستراتيجيات تسويقها وتكييفها مع ما يفرضه العالم الحديث من حقائق. إنها الطريقة التي تلج بواسطتها المجتمعاتُ المحليةُ العولمةَ بواسطة "العولمحلية" باعتبارها توليفا بين الـ "كوني" والـ "محلي"؛ وهو مفهوم يزاوج بين الاتجاهات الكونية والحقائق الواقعية المحلية؛ إنه ترجمة للمصطلح الياباني *دوتشاكوكا*[16] الذي يعني "المحلية الكونية"، ويحيل على تكييف التقنيات الزراعية الحديثة مع الظروف المحلية، ثم وُظف فيما بعد، بقدْر من النجاح، ضمن استراتيجية التسويق الرامية إلى دمج الأسواق المحلية في النظام الكوني ذي النزوع الرأسمالي.

إن تهجين الكوني والمحلي يسمو في الوقت نفسه، حسب رولان روبرتسون (1994)، فوق كل من "المحلية"، بوصفها مكانا لإعادة إنتاج القوالب الثقافية التقليدية التي تنطوي على

---

[15] Glocalisation ارتبط هذا المصطلح، في البداية، بالمصطلح الياباني "*دوتشاكوكا*" الذي يُوظَّف في مجال الزراعة بمعنى التكييف المحلي للتقنيات الزراعية الأجنبية، ثم استعمل فيما بعد في مجال التسويق بمعنى إدراج طابع السياق المحلي للمجال الذي يتم فيه تسويق منتوج أجنبي. ويُعَد السوسيولوجي البريطاني رولاند روبرتسون (1938-) أولَ من أدخله إلى المجال الأنجلوساكسوني. وهو توليف بين مصطلحي الكوننة أو العولمة بحسب بوكوس (Globalisation) والمحلية(Localisation). ويعني، في مجمله، المزج بين ما هو كوني وافد مرتبط بسياقات إنتاج مختلفة، وبين المحلي الداخلي المنشأ والتكون. (المترجم)

[16] Dochakuka أنظر الهامش السابق. (المترجم)

خطر أسْر ذاتها ضمن هوية يُفترض أن تكون ثابتة ولا تبعث على الاطمئنان، و "العولمة" التي تتعارض معها بوصفها مجالا لهيمنة الثقافات المركزية على الثقافات المحيطِية وفضاء للانفتاح على خارج الذات وفقدان معايير الهوية. إن تَجاوزَ التوفيقِ بين الانطواء على الذات الذي تؤدي إليه "المحلية" وبين الانفتاح على خارج الذات الذي تقود إليه "العولمة"، يتوفر على جميع إمكانات تحقُّقه ضمن سيرورة "العولمة "باعتبارها" عولمةً "هادئة تَتكَّيفُ مع الوقائع المحلية بدلاً من تجاهلها أو تقويضها.. لكننا نفهم أيضا أنه يتعين علينا، من أجل الارتقاء بالعلاقة من المحلي إلى الكوني، "التفكيرَ كونيا والتصرفَ محليا" بالانفتاح على باقي أنحاء العالم، والتواصلِ عبر التكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال. وتكونُ "العولمحلية"، بهذا المعنى، "عولمةً" مُتأصِّلةً بوصفها آليةً بديلةً تنطوي على ثقافة مُؤنسَنة يَتِم قبول محتوياتها من قبل المستعملين أنفسهم. ويُفسِّر علماءُ الاجتماع، على نطاق أوسع، بأن واقعَ الحياةِ الاجتماعيةِ المستجَدَّ في ظل ظروف "العولمحلية"، يُتيح الشروطَ الأولية الضرورية لنشوء الفضاءات الاجتماعية عبرِ الوطنيةِ، وبأن سيرورةَ "العولمحلية" هذه يمكنها أن تقود، في نهاية المطاف، إلى بروز مجتمع كوسموبوليتي وعبرِ وطنيّ. يمكننا إذن أن نعتبر العولمة شكلا اقتصاديا من أشكال النزعة عبرِ الوطنيةِ، بما أن الحركة الاجتماعية التي يتم وصفُها من قبل هذه الأخيرة تؤدي إلى التقليل من أهمية الحدود بالنسبة إلى جميع أشكال النشاط على النطاق العالمي، وذلك انطلاقا من العمليات السياسية إلى العمليات الثقافية أو الاقتصادية. هكذا، عندما تفقِدُ الحدودُ أهميتَها بسبب الحركة عبرِ الوطنيةِ، فإن اندماج القوى العالمية، التي اجتاز في ظلها الأفرادُ الحدودَ، تتفاعل فيما بينها في نهاية المطاف، ويُؤَمَل أن تتمكن سيرورة "العولمحلية" هذه من تقديم زَخَمٍ مجتمعي قصد تحقيق انفتاح ذي طابع ثقافي واسع للنزعة الكوسموبوليتية.

يمكننا أيضا تحديد العولمحلية الثقافية من زاوية الهوية الثقافية واللسان[17]. تُعَد المجانسة والمغايرة[18] و"العولمحلية" ثلاث طرائق متاحة قصد التصدي لتحدي العولمة الثقافية، غير أن "العولمحلية" قد تكون أيضا الحل الأكثر واقعية بما أنها تبدو السبيلَ الممكنَ لقيام حياةٍ ذاتِ جودة أفضل. تَتمثل العولمة الثقافية في سيرورةِ تصديرِ الهويات الثقافية إلى البلدان الأخرى، في حين تتجلى "العولمحلية" في تكييف المنتجات الاقتصادية الأجنبية القادمة مع المتطلبات المحلية.

---

[17] أنظر v. Ho Kin Tong et al., 2011.

[18] يقتضي الانفتاح على الآخر سيرورة ثلاثية الأبعاد: *المغايرة*؛ بمعنى احتفاظ الذات بمسافة في علاقتها مع الآخر بتشبثها بما يُشكِّل سمة مميِّزة وتكوينية لذاتها، في حين يتجلى البعد الثاني في *المجانسة*؛ أي في محاولة الذات الاستفادةَ من عناصر الغير التي تُحقق تجانسها معه، بينما يتبدى البعد الأخير في *العولمحلية*؛ بمعنى صياغةِ كلٍّ يأخذ بعين الاعتبار التوليفَ بين البعدين الأولين لتشييد الكوني المتآلفِ المتفاعلِ المتناغمِ، لا الأحاديّ المتنافر الذي ينفي بعضه بعضه ويؤدي إلى التوتر القاتل. (المترجم)

ويُعَد اللسان مؤشرا دالا على طرائق العيش والوعاءَ الحاملَ لثقافات الأنظمة المؤسَّسية الهوياتية وكذا للقيم الروحية. تُحدِث الألسنة الأجنبية الوافدة والمنتجات الاقتصادية الأجنبية، في غالب الأحيان، تغييرات في الهويات الثقافية المحلية. يتعلق الأمر بسيرورة تفاعلية بما أن التغييرات التي تطال أي عنصر من عناصر التهيئة تتولد عنها تعديلاتٌ في عناصر التهيئة الأخرى. ويتعين على الإنسان، ليكون عنصرَ تواصلٍ فعَّالٍ في هذا العالم المتعدِّدِ الألسنةِ، أن يُطِّور كفايات لغوية وثقافية متعددة. ونقدم، على سبيل المثال، تجربةَ هونگ كونگ وسينگاپور في قيامهما بعولمحلية لسان الماندرين[19]، وكذا النموَّ السريع في أعداد المتعلمين والمتحدثين بهذا اللسان في العالم الذي يُبين القدرة التي يتوفر عليها ليرقى إلى لسان دولي بَعْد اللسان الإنجليزي.

يُعدُّ توحيد الثقافات واتساع مجالات استعمالاتها في سياق عولمةِ تبادلِ السلع المادية والرمزية، خطراً حقيقيا مادام أن الدول والشركات تسير في اتجاه تشيئ المعارف والمهارات العملية بوصفها مجموعة من الأشياء والمنتجات التجارية حصريا، ونلاحظ ذلك بوضوح مع السينما والأغنية والرسم وكذا في مجال من طبيعة أخرى، ونعني به الرياضة. ومع ذلك، ثمة وعي يتعزز لدى بعض الفئات الاجتماعية بأهمية الثقافة في تحقيق التنمية المستدامة التي تؤدي، بالأساس، إلى الرقي بالجانب الانساني، والحوار البيثقافي وثقافة السلم. بيد أنه يجب علينا ألا نسقط في الرؤية التجارية لهواة جمع الأشياء الذين يصنعون من المواد الثقافية منتجات يكون الغرضُ من بُعدها الجمالي تحقيقَ الربح، وألا ننساق أيضا إلى رؤية ذات نزوع مثالي تروم تجاهلَ حضورِ المنطق التجاري المكثفِ ومنطقِ أوجه التوظيف الاجتماعي للأشياء الثقافية. وعلى صعيد آخر، فقد دأبت البشرية على مر الأزمنة، وبطرق متباينة، على تعبئة الثقافة بوصفها تعبيرا رمزيا عن الهويات؛ وهي تعبئة كانت تسير، في معظم الأحيان، في اتجاه الدفاع الذاتي عن النفس ضد كل قادم من الخارج قد يكون مدفوعا، عن خطأ أو عن صواب، بشعور الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية ...ويمكن للمجتمعات التي تشعر بالتهديد، ورغبةً منها في القيام بردِّ فعلٍ، أن تتيه بحثا عن معالمها الذاتية. وقد اهتدت بعض هذه المجتمعات إلى اللجوء إلى مفاهيم "الثقافة" و "الحضارة" بهدف إقامة تعارض فيما بين المجتمعات البشرية، كما كان عليه الحال بالنسبة إلى كل الإمبراطوريات (الرومانية، الإسلامية، الإيبيرية، البريطانية، الفرنسية، الأمريكية، السوفياتية، وغيرها). لقد اعتُمِدت مسألةُ تفوقِ ثقافة الغازي وحضارتِه ذريعةً

---

[19] mandarin تُحيل هذه التسمية على مجموع الألسنة المتَحدَّث بها في المناطق الشمالية الغربية والجنوبية الغربية من جمهورية الصين الشعبية، وتتخذ أحيانا تسميات مرتبطة بالمناطق الصينية المختلفة. ويُقدِّم المؤلف هنا تجربة الارتقاء بهذا اللسان من لسان محلي إلى مستوى اللسان العولمحلي الذي قد ينافس اللسان الإنجليزي دوليا، وذلك عن طريق مَعيرته بالاستفادة من البُعدين المحلي والكوني، وهو يُعد بذلك أنموذجا للارتقاء بالثقافة إلى مصاف العولمحلي باستفادتها من هذا التوليف. (المترجم)

للهيمنة على الشعوب المحتلَّة، كما أدى ذلك إلى فرض نموذجها الثقافيّ وتنفيذ عملية التوحيد الثقافي *بصورة تلقائية* . ولقد تمت تغذية مقاومة الشعوب الخاضعة للسيطرة بدورها بشعور شرعية ثقافتها التاريخية، وهو ما منحها القوة لمحاربة النظام الإمبراطوري وتقويضه في العديد من الأماكن على كوكبنا.

ولقد شهدت البشرية، بعد خروجها من الصراعات العالمية، تحولا في الوعي بضرورة تدبير الخلافات بين الدول بالسُّبُل السلمية. وتجدر الإشارة إلى أنه لم تنجح تجربةُ عصبة الأمم ولا تجربة منظمة الأمم المتحدة في ذلك بصورة دائمة؛ وكان يتم، في كثير من الأحيان، تدبير الاختلافات بما يتناسب مع مصالح القوى العظمى، حيث كان بعضها لا يتوانى في مغادرة المنظمات التي ترفض الامتثال لإرادته، وقد رأينا ذلك في الآونة الأخيرة عند انسحاب الولايات الأمريكية المتحدة من اليونيسكو ومجلس حقوق الإنسان. ومع ذلك، وبفضل الجهود التي بذلها المجتمع الدولي في إطار اليونسكو، فقد تبنى *الإعلان العالمي للتنوع الثقافي* (2001) استراتيجيةً ثقافية جديدة تنهض على أساس الاعتراف بتنوع ثقافات العالم وتعزيزه، مع التأكيد على أن التنوع الثقافي هو عنصر مُكوِّن للهوية البشرية ذاتها. يعد التنوع الثقافي في *إعلان الأمم المتحدة* ضروريا للبشرية تماماً مثلَ ضرورةِ التنوع البيولوجي في تصنيف الكائنات الحية. إن مساهمة اليونسكو الرئيسة هي التي ساهمت في "أنْسَنة العولمة". لا يمكن لثقافات الجماعات البشرية الخاصةِ أن تكون مُسبِّبة للفُرقة بما أنها تُشكل عنصرا جوهريا ضمنَها. بيد أن المعادلة القائمة بين "هوية الإنسانية" و "التنوع ثقافي"، تجبرنا في الوقت ذاته على أن نُعاين حضورَ مفهوم الوحدة ضمن مفهوم "التنوع" ذاتِه الذي لن يكون التنوعُ بدونه سوى تعدديةٍ. لا يوجد تنوع سوى على أساس الوحدة، كما أن الاعتراف الموسَّع بالاختلافات الثقافية، مع كل ما يستلزمه، هو بطبيعته تأكيدٌ على وحدة الحقيقة الإنسانية الأساسِ، وتتم ملاحظة كل هذه الاختلافات على قاعدة متجانسة. يُقيم التنوع علاقةً تأسيسية بالثقافة: الثقافةُ تنوعٌ، وتَكشُّفٌ لانهائيٌّ للتميزات، للفروق الدقيقة، للتجديدات. الثقافةُ هي الاستعادة الدؤوبة لكل ما هو موجود بقصد جعلِه ذاتَه وشيئاً آخر في الآن نفسه، ولأجل فهمه، وجعله يحيا. إنها، بطبيعتها، متنوعةٌ. ولكنها تمنح لهذا التنوع، للسبب ذاته، بعداً يتجاوزها ويؤطرها: لا يوجد التنوع في حد ذاته، بل إنه لا يمكن فكُّ شفرته في غياب الثقافة. التنوع مبني بواسطة الثقافة التي تمنحه معنى وشكلا وعُمقا.

يتجلى بوضوح الدورُ الإيجابيُّ لـ "العولمحلية" في مساهمة الصناعات الثقافية للحفاظ على التنوع الثقافي في العالم. لن يكون ثمة تنوعٌ ثقافيٌّ بدون توفر القدرة البشرية على اختبار إبداعها والتعبير عنه، ذلك أن التعبيرات الأدبية والفنية والجمالية ليست سوى طريقة واحدة من بين

طرائق أخرى للتعبير عن أفكار وآمال الجماعات البشرية وقِيَّمِها؛ حيث تساهم، بِعكسها رؤيةَ هذه الأخيرة للعالم وانتمائها الهوياتي، في الحفاظ على التنوع، علاوة على كونها عاملاً من عوامل التنمية المستدامة والازدهار للمبدعين ولرجال الأعمال. وهكذا، فإن التنوع، بوصفه مصدرَ إبداع مُترسخٍ في التقليد ومُنفتحٍ على الحداثة يُصبح، في عالمٍ يتسم بالمنافسة، رافعةً ذات قيمةٍ مُضافة في سوق المنتجات الثقافية. يُجمِع المحللون على اعتبار أن الاقتصادات المحلية والدولية قد "تعززت" بظهور الصناعات الثقافية منذ نهاية القرن العشرين. وقد توالت هذه الظاهرةُ خلال القرن الحادي والعشرين لتغدو "عنصرا" رئيسا في الميزان التجاري لبعض البلدان. إن الجماعات الأصلية لا تحافظ على أنماطِ حياتها وهوياتها وقيمِها ووجهات نظرِها إلى العالم إلا بدمجها الحداثةَ مع التقليد. ويثير الاعتراف بالمعارف المحلية والأصلية تساؤلات عن العديد من المفاهيم الأساسِ حول التنمية والمحافظة على البيئة وحماية التراث والولوج إلى المعلومة والتربية للجميع. نعني بـ "المعارف المحلية والأصلية"؛ المعارفَ والتأويلات وأنظمةَ المعنى التي تمَّ تجويدها ومراكَمتها وتطويرها من قبل شعوبٍ ذاتِ تاريخٍ عريقٍ من التفاعل مع بيئتها الطبيعية. تُعد هذه النُّظم المعرفية، بالنسبة إلى الغالبية العظمى من السكان القرويين والأصليين، الأساسَ الذي تنهض عليه القرارات المتخذة على المستوى المحلي فيما يتصل بجوانب الحياة اليومية الرئيسة؛ الاقتصادية والسوسيوثقافية والإيكولوجية على حدٍّ سواء. وتُعتبر هذه السُبل الوحيدةُ للمعرفة تجلياتٍ ملموسةً للتنوع الثقافي العالمي؛ إذ تشكل جزءاً لا يتجزأ من نظام ثقافي يعتمد على اللسان، وعلى استخدام الموارد وأنظمة التعيين والتصنيف، وعلى الطقوس والجوانب الروحانية، كما يستند إلى نظرة خاصة إلى العالم. يُنظر إلى المعارف المحلية والأصلية، في معظم الأحيان، على أنها بمثابة حكمة قديمة يتم تناقلها عبر العديد من الأجيال. وبهذا يُفسَّر كل من "التقليد" و "التراث" على أنهما مرادفان للاستمرارية والجمود والتشدد. تخضع المعارف المحلية لسيرورات إعادة تقييمٍ وتجديدٍ وتطويرٍ مُطَّرِدة. ويتملك كلُّ جيل الأدوات والمفاهيم المعرفية المطلوبة للعيش في عالم سريعِ التطورِ؛ فيقوم، لأجل ذلك، بتكييف معارف أسلافه مع تجربته الخاصة ومع الآفاق المفتوحة أمامها. ونَذكر من بين المؤشرات الدالة على الدينامية الكامنة في المعارف المحلية؛ السهولة التي تتبنى بها الشعوبُ الأصلية التقنيات الحديثة وتقوم بتكييفها مع احتياجاتها.

يُحقق انتقالُ "المعارف المحلية والأصلية" بين الأجيال الحوارَ فيما بينها، كما يمكنه تقويةُ القدرات التي تمتلكها المجتمعات لأجل الانفتاح على معارف مجتمعات أخرى؛ المعارف الداخلية المنشأ والخارجية المنشأ على حد سواء. بهذه الطريقة، تعمل المجموعات المحلية على منح ذاتها الوسائلَ الكفيلة بتملكها مبدأَ "العولمحلية". ونُشير، على سبيل المثال، إلى أن صناعة الزربية الأمازيغية تستدعي استحضار معارف النسيج التقليدية فيما يتصل بالأشكال والألوان، وكذا

التمثيلات المترسخة في اللاوعي الجمعي، مع إغناء الزربية بواسطة تقنيات وأشكال وتصاميم مستَحدَثة مُستعارة من الثقافة الكونية. ولكن من الممكن أن تتولد عن "العولمحلية" نتائج سيئةٌ في بعض الأحيان. ونذكر، على سبيل المثال، أن ترميمَ قصبات جنوب شرق المغرب وتجديدَها لم يكن دائما موفَّقا، لا سيما عندما تَحُل الموادُ المستخدمة (الإسمنت والخرسانة المسلحة) محلَّ الطين، أو عندما تكون الأبراج المعلقة موضوعة بصورة سيئة أو تضم أشكالا غير متناسبة، وكل الأشياء التي تشوه وتفسد روائع العمارة العالمية هذه، في حين ثمة مجالات أخرى تتولد فيها عن الانفتاح على الثقافة العالمية مظاهر تجديدية في الثقافة الأمازيغية مثل الأدب حيث يتم إثراء الأجناس التقليدية بتملك أجناس جديدة مثل الرواية، القصة القصيرة ، الدراسة ، تقنيات الكتابة الجديدة من قبيل الوصف ، المقاربات الحكائية الخارجية و الواصفة ، التناص ، وغيرها.. أو مثل أشكال التعبير الفني الأخرى كالسينما والمسرح والفنون التشكيلية. بطبيعة الحال، قد يؤدي إدخال هذه المستحدثات إلى تقويض انتقال المعارف التقليدية أو تحويل اهتمام الشباب بها، هؤلاء الذين قد يعتبرونها متجاوَزَة أو بالية أو بدائية حتىَّ. ويمكن أن ينجم عن هذا الوضع القائم اضمحلال بعض مظاهر الثقافة المحلية، وفي الوقت ذاته، يمكنه أن يقود إلى الانفتاح الثقافي وإلى الاستلاب. ومن ثمة فإن الأمر يعود لنظام التربية للاضطلاع بمسألة التملك الإبداعي للمعارف والمهارات المحلية من قبل الأجيال الشابة، مع تزويدها في الوقت ذاته بِسُبل التمكن من المعارف الحديثة.

من البدَهي أنه لأجل إحلال الانسجام في الطريقة التي تتكون بها المعارفُ المحلية والمعارف الكونية، يبدو مناسبا دمجُها في سيرورة التنمية المستدامة في ظل رؤية تستند إلى الأسس والقيم والمبادئ الأخلاقية. وفي ظل هذا المنظور، لن يكون كلٌّ من الاعتراف بالتنوع الثقافي وتقوية التعددية مرادفين للتشظي وللتراجع عن الاعتداد بالهوية، كما أن استمرار تنوع ثقافات العالم مرهون بقدرتها الإبداعية للحفاظ على تعايش سلمي مبني على الاحترام المتبادل والحوار والعيش المشترك عن طريق تشييد قواعد جديدة لاقتصاد يقوم على التبادلات البيمجتمعية؛ قوامه التبادل المتكافئ والتجارة العادلة. يتعين علينا تأمُّل هذه التبادلات في إطار آثار العولمة على تنوع الثقافات.

العولمة والتنوع الثقافي

تكريما لـ

فاطمة المرنيسي (1940-2015)

تُعد العولمة ظاهرة تاريخية كونية لا يمكن الارتداد عنها. إنها تطبع، في الواقع، تاريخ المجتمعات البشرية في جميع العصور، كما أنه ليس من قبيل المصادفة أن يستند تحقيب معين للتاريخ على تسميات مستعارة من الإمبراطوريات المتعاقبة، حيث يتم منح العالم طابعا معينا في كل مرة: يونانيا، رومانيا، عربيا-إسلاميا، أوروبيا، أمريكيا، آسيويا أو غيرها. بيد أن العولمة تسِم، بصورة دقيقة، التاريخَ المعاصرَ بإدراجها الاقتصادات والثقافات برمتها في "القرية الكونية" التي شيَّدها النظام المركزيُّ المهيمنُ والمتمثل في النظام الليبيرالي الأنجلو ساكسوني. وتُعد العولمةُ، التي تسعى إلى أن تجعل من الكرة الأرضية سوقا عالمية، مُحصِّلة أوجهِ التقدم التكنولوجي والاندماج المطرد لاقتصادات العالم بفضل ارتفاع المبادلات والتدفقات المالية .

ينطوي مصطلح "العولمة" (Globalisation) الذي نُطلق عليه أحيانا مصطلح "العولمة" (Mondialisation) على شُحنة عاطفية قوية مما يجعلك لا تقف منه موقف اللامبالاة. وقد أدى هذا إلى تباين المواقف بشأنه. في الحقيقة، ترى فئةٌ مؤيدي العولمة أن هذه الظاهرة ذات أثر إيجابي لأنها تتيح النهوض بالتنمية الاقتصادية العالمية، كما تساهم في تبادل ثقافة الحداثة وقيمها؛ في حين تعتقد فئة أخرى -دعاة العولمة البديلة- أن العولمة تُفاقم الفوارق فيما بين البلدان، بل داخل كل بلد على حدة، وتهدد فرص التشغيل في البلدان الغنية والفقيرة على حد سواء، كما تَحُول دون تقدم البلدان الفقيرة وتَعوق التنميةَ المستدامة بسبب رغبتها في تحقيق النمو المطرد واستنزافِها المواردَ الطبيعية. في ظل هذا الوضع، يصبح الاتصال بين الألسنة والثقافات ظاهرة عادية يَنتج عنها إغناءٌ للثقافات وتلاقحٌ فيما بينها، إلا أنه يؤدي كذلك إلى تبعية الألسنة والثقافات المحيطية؛ وهو الأمر الذي يقود إلى الاحتواء الثقافي للمجتمعات الخاضعة للهيمنة. لذلك، تبقى العولمة مجالا يجمع بين الفوائد والأضرار في الآن ذاته، ويتعين

علينا أن ندرك كيفية الاستفادة من اللقاء الذي يحدث بين الثقافات ومن التقارب بينها، وكذا كيفية تدبير التعامل مع وجهي جانوس[20].

سنركز اهتمامنا، فيما سيأتي، على العلاقة بين العولمة والثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي لهذا المصطلح الأخير؛ الذي يعني مجموع ما تنتجه جماعة معينة من إنتاجات مادية ولامادية ومعتقدات وقيم وسلوكات. وتُعَد مسألةُ العلاقة التي تجمع التنوعَ الثقافي بالعولمة مسألةً راهنةً بما أنها تسائل، بصورة مباشرة، مآل جماعاتنا المحيطية، كما أنها ترتبط بالحس المشترك لكونها تفرض ذاتها مثلما يحدُث بالنسبة إلى هذه الظواهر العادية، الدقيقة والمتمردة على الفكر المِصاغ مفهوميا.

العولمة و"الحضارات"

ثمة كما ذكرنا في الفصل السابق، في ظل السياق الذي يتصف بالتنوع الثقافي، مقاربتان متعارضتان متاحتان تُبنْيِن سلوك الأفراد والجماعات، ونقصد بهما: المقاربة التي تنظر إلى العلاقة بين الثقافات من زاوية الصدام، إنها المقاربة التي ترتكز على نظرية "صدام الحضارات"، ومقاربةُ "تحالف الحضارات". لقد تم التنظير للمقاربة الأولى من قبل عالم السياسة الأمريكي هانتِنتون (1996) بالاستناد على أفكار بروديل (1987) على ما يبدو والذي وصف، على نحو دقيق، ذهنيات وهويات كل حضارة في العالم على حدة وكذا السمات المميزة لها (الحضارة العربية الإسلامية، الحضارة الصينية، الحضارة المنغولية، الحضارة الهندية، الحضارة الإفريقية، الحضارة الأوروبية...). يؤكد هانتِنتون[21] بأنه يتعين علينا من الآن النظر في أوجه الصراع؛ لا فيما يتصل بالجانب الإيديولوجي وإنما فيما يتعلق بالجانب الثقافي:

"لن يكون مبعثُ الصراعِ الأساسُ والأولُ في هذا العالم الجديد إيديولوجيا أو اقتصاديا، ذلك أن الانقسامات الإنسانية الكبرى ومصدرَ الصراع الرئيسَ تعود إلى الجوانب الثقافية، كما ستظل الدول القومية الفاعلَ القوي على الساحة الدولية. لكن الصراعات ذات الطبيعة

---

[20] Janus هو إله المداخل والمخارج والبدايات والممرات والطرق والأبواب في الميثولوجيا الرومانية، ويتميز بكونه ذو وجهين يَنظر أحدُهما إلى المستقبل، في حين ينظر الآخر إلى الماضي. ويبدو أن المؤلف يستحضر هذه الصورة في التعامل مع العولمة باستحضار هذين البعدين المتلازمين المتمثلين في بعد الماضي (في الذات بكل مكوناتها وتلويناتها)، وبعد المستقبل (الآخر بكل ما يمكن أن يحمله من إضافة إلى الذات في سعيها إلى الرقي والتقدم) ... فالعولمة ليست شرا، وإنما الشر كامن في أوجه التعاطي معها. (المترجم).

[21] أنظر المرجع نفسه.

المركزية في السياسة العالمية ستعمل على إقامة تعارض بين الأمم والمجموعات المنتمية إلى حضارات مختلفة. وسوف يتحكم صدام الحضارات في السياسة على الصعيد العالمي، كما ستصبح الخطوطُ الفاصلُة بين الحضارات خطوطَ معاركِ المستقبلِ الأماميةَ "[22].

سيكون الرأي العام والحُكَّام، حسب هذه النظرية، أكثرَ استعدادا لدعم بلد أو منظمة أو إقامة علاقة تعاون معهما إذا ما كانا يقتربان ثقافيا من بعضهما. هكذا، سيجد العالم ذاته، في القريب العاجل، في مواجهة *صدام الحضارات*، أي في مواجهة منافسةٍ سلميةٍ إلى حد ما، في مواجهة صراعات غيرِ متجلية بشكل أو بآخر؛ مثل تلك الصراعات التي شهدتها الحرب الباردة بين الكتل الحضارية. يُعرِّف هانتِنتون "الحضارات" بالنظر إلى دينها المرجعي (المسيحية، الإسلام، البوذية وغيرها) وثقافتِها. ويحدد سبعة كيانات حضارية؛ واحتمالا ثمانية: الكيان الغربي (أوروبا الغربية والولايات المتحدة)، الكيان الأمريكو-لاتيني، الكيان الإسلامي، الكيان السلافي الأرثوذكسي (الذي يدور في فلك روسيا)، الكيان الهندوسي، الكيان الياباني، الكيان الكونفوشيوسي (الصيني-الفيتنامي-الكوري) والكيان الأفريقي. ومن الجلي أن هذه المقاربة تَخدم الاستراتيجية العسكرية أكثر بكثير من تعزيزها الوئامَ الدوليَّ إذ مازالت تداعياتها كارثية على الوضع العالمي حتى الآن جراء استغلالها من قبل وولكر بوش لغايات عدوانية وإمبريالية في العراق وأفغانستان. أما الآن، مع "ظاهرة ترامب"، فإن المصلحة الاقتصادية الضيقة هي التي تحكم العلاقات الدولية، ونستطيع ملاحظة ذلك بوضوح مع التقارب الحاصل بين الولايات المتحدة من جهة، وبين المَلَكيات النفطية من جهة أخرى. وتنهض حركة *تحالف الحضارات*، على النقيض من نظرية "صدام الحضارات"، على دبلوماسية دولية تقوم على إغناء الحضارات المتبادلِ المزعومِ. وقد تم إطلاق هذه الحركة بإسبانيا في عام 2004، واعتُمِدت من قبل الأمم المتحدة التي أضفت عليها طابعا رسميا. يُعد كلٌّ من الفكر والثقافة والفن مصادرَ إبداع وتحرر ودعائم لتحقيق التحول السياسي والاجتماعي والثقافي. ونقدم هنا بعض الأمثلة لتبيان مدى صحة هذه المقاربة. لا يمكن لأي ملاحِظ حصيف وموضوعي أن يُنكر أن التقدم الذي حققته الإنسانية عبر تاريخها هو مُحصِّلة مساهماتِ الحضارات العظيمة المتعاقبة: الحضارةِ الصينية، الحضارة الفرعونية، الحضارة اليونانية الرومانية، الحضارة العربية الإسلامية، الحضارة الأوروبية، الحضارة الأمريكية، الحضارة الآسيوية وغيرها من الحضارات الأخرى .

---

[22] أنظر هانتنتون S.C. Huntington، 1996.

الثقافات في سياق العولمة

لا تنفلت الظواهر الثقافية من تأثير العولمة، كما أن تحولاتها تثير نقاشات حادة. هكذا، ينطوي مصطلح "ثقافة" على معنيين مختلفين؛ إذ تُعَد الثقافة، بالمعنى الواسع الذي يقدمه علماء الإتنولوجيا، مجموعةً متكاملة من المعايير والتمثيلات والسلوكات المكتسبة من قبل الإنسان بوصفه عنصرا داخل مجتمع معين. إنها عاملُ تحديدِ الهوية داخل مجموعة معينة؛ وعامل تمايز حُيال مجموعات أخرى، ويتم تناقل هذا الكل عن طريق التقاليد التي تعاد صياغتها بصورة مستمرة بحسب السياق التاريخي. أما التوصيف الثاني، المحدودُ جدا والذي يدافع عنه علماء الاجتماع، فيتصل بالإبداعات الفنية والرمزية وبالتراث وبالمنتوجات الثقافية (الكتب، الأفلام، الموسيقى، الفنون التشكيلية وغيرها). ينبثق هذان المعنيان من نقاشات حول قضايا ذات رهانات مختلفة، يتعلق الرهان الأول بمستقبل "ثقافات التقليد" وبشروط التعبير عن الهويات الثقافية، في حين يتعلق الرهان الثاني بالصناعات الثقافية التي ما فتئت تتركز بصورة متزايدة وتخضع لتأثيرات الثورة الرقمية .

ثمة حركتان ذات اتجاهين تسِمان الوضعَ الرمزي والثقافي لعصر العولمة المحمومة. في الحقيقة، تُعمِّق العولمة من ناحية أولى، برفعها من وثيرة التبادلات، حدة الاختلافات وتُذْكي نار النزعات العدائية بين الهويات الثقافية. ونلاحظ، من ناحية أخرى، أن ثمة بعض التدابير الدولية تلوح في الأفق ترمي إلى تعزيز "التنوع الثقافي"، وذلك بقصد الحد من تنامي هذه النزعات العدائية وصَوْن تراث الإنسانية. هكذا، تقوم العولمة بتغيير طبيعة النزاعات المحلية والدولية، كما تُضاعف، بصورة خاصة، التوتراتِ ذات الطبيعة الدينية والعرقية واللغوية. وتُفسِّر هذه التوترات العديدُ من النقط الفاصلةِ، بدءاً بالعلاقات شمال / جنوب التي تُيسِّرُ انتشارَ القيم الغربية وتُقوِّضُ، في المقابل، ألسنةَ الأسلاف وذاكراتهم. ولا بد من الإشارة كذلك إلى التعارضات القائمة بين الغرب والعالم العربي والإسلامي، والمبنيةِ على الصدمات النفسية المختلفة التي تَم التخلص منها بصورة جزئية كالاستعمار. وتتولد عن هذه الصدمات ردود أفعال متفاوتة تتراوح بين رفض الإمبريالية الثقافية وبين الانجذاب إلى النموذج الغربي. وقد تصاعدت، *بحكم الواقع*، درجة التوترات بين الدين والعلمانية في هذه العقود الأخيرة. هكذا، إن كان يظهر على المجتمعات ما بعد الصناعية "الاحباطُ" (باستثناء ملحوظ للولايات المتحدة)، فإنه يبدو أن القيم الدينية آخذة في الارتفاع في كل الأنحاء الأخرى، كما أن موجات الهجرة تعد عاملا مولدا للتوترات بالنسبة إلى المهاجرين وأسرهم، ولكن أيضا بالنسبة إلى تأثيرها على السكان الذين يتعرضون أو يظنون أنهم يقعون تحت طائلة تهديدات تمس عيشهم في سلامٍ وأمنهم وهويتهم

الثقافية. أخيرا، ثمة العديد من التفاوتات الثقافية الأخرى التي تميز العصر الراهن: تتعارض حمايةُ الثقافات الوطنية مع التداول الدولي للأعمال والمعرفة، ويتباين اختفاءُ العديد من الألسنة المحلية الدارجة مع هيمنة بعض ألسنة التواصل المشترك الكبرى، ويُناقض التأكيدُ على سيادة "الإنسانية المشتركة" مع الإعلاء من شأن الأقليات العرقية والاثنيات المولَّدة وتمازج الأجناس. وتتولد في بعض الأحيان، عن المجال الثقافي ذاته، بعض الصراعات: تنتعش رهانات الاختلاف وتغدو قائمة على المواجهة. لكن الثقافة ليست الفاعلَ في معظم الأحيان، بقدر ما هي رهينةُ علاقات القوة الاقتصادية أو السياسية التي تستثمرها وتقوم بتسخيرها. هكذا، يغدو الأفراد والمؤسسات على أُهبة الاستعداد لاعتماد الهويات الثقافية، الحقيقية أو المتخيَّلة، قصد تسخيرها لصياغة بلاغة "الاستثناء الثقافي"[23] الذي يخفي، في حقيقة الأمر، أوجهَ إرادةٍ ذاتِ نزعةٍ حمائيةٍ. ونذكر في هذا الصدد اعتمادَ الدول الشيوعية السابقة على الوسْم المسيء لـ "القيم الآسيوية" للدول الشيوعية السابقة لأجل تبرير نهجها الرأسمالي الجديد، وكذا التوظيفَ السياسي للرسوم الكاريكاتورية المسيئة للنبي محمد في بعض البلدان؛ إلى غير ذلك من توظيفات الهوية. وبمقدور العولمة، في الآن ذاته الذي تؤدي فيه إلى توترات ثقافية جديدة، أن تُقلص من قدرة الدول على تدبيرها.

اتفاقية اليونسكو (2005)، نقاط القوة والحدود

لا يتسنى للمنظمات الدولية دوما تداركُ أوجه قصور الدولة في تدبير التناقضات والصراعات. إنه السبب الذي يجعل اليونسكو، وفاءً منها لرسالتها التربوية، تُفضل الاستباق والتوقُّع بترسيخها احترام أشكال التعبير الثقافي. ثم إننا نعلم، فعلا، بوجود اتفاقيات دولية تتعلق بالثقافة، لكن لم تتناول أيةُ واحدة منها، بصورة شاملة، مسألةَ التنوع الثقافي في ظل العولمة. وقد جعل ذلك من المستحيل على الدول اعتماد تدابير تَحُدُّ من تداول السلع والخدمات الثقافية. وقد قامت اليونيسكو، ردا على هذه الانشغالات، بصياغة اتفاقية جديدة تروم إعادة تأهيل التدخل العمومي في المجال الثقافي والمعروفة بـ *اتفاقية اليونسكو لحماية أشكال التعبير الثقافي وتعزيزها* . ويرجع أصل هذا المشروع إلى فشل المقترحات الخاصة بـ "الاستثناء الثقافي"

[23] الاستثناء الثقافي بوصفه استراتيجية لحفاظ الذات على حضورها وتميُّزها ضمن هذا الكل الذي قد يؤدي إلى ابتلاعها واستيعابها بحجة التنوع الثقافي والانفتاح والتفاعل. هكذا ينهض الاستثناء الثقافي في مواجهة التنوع الثقافي لتأكيد حضور الذات وتميزها. إنه شكل من أشكال الحماية الثقافية. كيف السبيل إلى الانتقال من الدفاع والتحصين إلى الانفتاح والتفاعل، ومن الأحادية إلى التنوع؟ وسيشير المؤلف فيما يلي من الصفحات إلى قانون توبون في فرنسا باعتباره شكلا من أشكال الاستثناء الثقافي، وصيغة حمائية أمام الاكتساح بذريعة التنوع. (المترجم)

أثناء المفاوضات التي قادت إلى تأسيس *منظمة التجارة العالمية* (OMC)، ومن ثمة كان لزاما الانتقالُ من منطق "الاستثناء" الدفاعي إلى مقاربة أكثر إيجابية بخصوص "التنوع".

ويركز النص الذي بدأ سريان مفعوله في عام 2005؛ على "التعبيرات التي تنبثق من إبداع الأفراد والجماعات والمجتمعات"، كما يستهدف المحتوى بشكل أساسٍ؛ أي الرسائل المنقولة دون الأشكال والقنوات المحدَّدة. أضف إلى ذلك أن "حمايةَ" الثقافة و "تعزيزَها" يوجدان، ضمن هذا النص، متصلتين ببعضهما دائما تقريبا، بمعنى أن المقاربةَ تنطوي على الانفتاح على الثقافات الأخرى وتنمية التبادل البيثقافي. ويشدد النص، علاوة على ذلك، على سيادة الدول ووسائل عملها. إنه يود، قبل كل شيء، حثَّ هذه الأخيرة على ممارسة صلاحياتها والعمل على نحو فعال لفائدة التنوع، دون تحديده الاجراءات التي يتعين عليها اتخاذها، تاركا لها حريةَ اختيار هذه الوسائل. إنه يقدم فقط أمثلة عن بعض التدخلات الممكنة. ويشمل أوجه الحصيص والتدابير المتخذة لصالح الفنانين وتدابير دعم الصناعات الثقافية الوطنية المستقلة والقطاع غير المهيكل ليضمن لهم الولوج إلى وسائل الإنتاج والنشر والتوزيع. تستند كل هذه الإجراءات على "الطبيعة الخاصة للأنشطة والسلع والخدمات الثقافية"، مما يجعلها لا تنضبط لقواعد *لجنة السوق الفيدرالية المفتوحة* .

ومن بين الانتقادات الموجهة إلى هذه الاتفاقية صبغتها الاختزالية التي تَحول دون تناول الحقوق الثقافية وصونها، كما أنها لا تمتلك، علاوة على ذلك، رؤية سياسية بخصوص مسألة التنوع الثقافي. إنها لا تعالج، بكل بساطة، قضية الإجراءات التي تقوم بانتهاك حقوق الإنسان، بل إنها لا تستهدف سوى حقوق الأفراد فقط مع استبعادها أية إحالة على الحقوق الجماعية للجماعات على الرغم من كونها تتطرق، في أكثر من مناسبة، إلى "الأقليات" و "الشعوب الأصلية". إذا كان النص يؤكد بوضوح حقوق الدول، فإنه لا يضع اقتراحات تَهم التزامات هذه الأخيرة. ويُعَد المعجم المعتمد دليلا جيدا على ذلك: لقد قيل في نص الاتفاقية؛ إنه يتعين عليها [الدول] "بذلَ الجهد"، "الانخراطَ في"، "حفزَ"، "تشجيعَ"[24]، إلى غير ذلك من مفردات المعجم المستعملة. وتروم هذه الصيغ الفضفاضة عدمَ صرف الدول الأقلِّ ثراءً عن الانضمام إلى اتفاقية تفرض عليها قيودا يصعب عليها التخلص منها. ومن البدَهي أن البحث عن توافق بين الدول يكمن في صلب هذه القيود مادام أن الاتفاقية ستتمكن من أن تحظى بوزن أكبر حينما يتم التصديق عليها على أوسع نطاق. ويتوقف تأثيرها على درجة الدعم الذي ستحصل عليه لأنه إذا لم يكن بمقدورها قانونيا فرض مفاوضات تجارية، فإنه بإمكانها أن تُعتمد بمثابة

[24] أنظر « s’efforcer », «s'employer», «favoriser», « encourager » .« »

ركيزة تُقِيم، سياسيا، الحَد الفاصل بين القابل وبين غير القابل للتفاوض، كما أنها تحتاج، حتى يكون بمقدورها القيام بمثل هذه الوظيفة، إلى دعم كبير جدا ليس فقط كميا، وإنما إلى دعم يكون تمثيليا من الناحية النوعية. وسترتهن مصداقيتها، فيما بعد، بالتطبيق الفعلي لها بدءاً من إحداث الهيئات الموكَلِ إليها أمرُ متابعة تفعيلها. ولقد عُقد الاجتماع الأول لـ *مؤتمر الأطراف* في يونيو 2007، من أجل احترام ضرورة انتخاب أعضاء اللجنة الحكومية الدولية مع بدء سريان مفعول الاتفاقية. ويحظى هذا الأمر بأهمية بالغة لأن هذه اللجنة تمتلك صلاحيات عديدة، مثل وضع إجراءات التشاور بين الأطراف وكذا إعداد التوجيهات ذات الصبغة التنفيذية، غير أن العامل الرئيس الدال على مصداقية الاتفاقية، يعود بالضرورة إلى التوظيف الذي تقوم به الدول نفسها لهذه الأخيرة، إذ لا تنص معظم التعهدات التي تتضمنها على نتيجة محددة؛ بل إنها تُشكل، في معظم الأحوال، بعضَ الاشتراطات المرتبطة بسلوك الدول في هذا المضمار.

ويتعين على الاتفاقية أن تضبط النزاعات القائمة، وأن تُطوق ظروف نشوب النزاعات المحتمَلة، وذلك بتقويتها الشروطَ التي تُيسر استدامة ثقافات المجتمعات الضعيفة والخاضعة في مواجهة وسائل الاتصال القوية مثل التلفزيون والراديو والإنترنت وغيرها من الوسائل التي تنقل وتفرض، *فعليا*، ثقافة القوى العظمى. وبهذه الطريقة، يُساهم نجوم السينما والرياضة والأغنية الأمريكيّين، بدرجة كبرى، في فرض ثقافتهم على شباب العالم قاطبة، كما تترك الرسوم الكاريكاتورية اليابانية بالقدر نفسه بصماتها على وجدان الطفولة العالمية. باختصار، تُرسخ القوةُ الاقتصادية قوةَ الثقافة التي تقترن بها. وهكذا تنحو النماذجُ الثقافية، وكذا الفكرُ والأساطير والمعتقدات وطريقة اللباس ونمط الحياة وغيرها، إلى التجانس عبر القارات، لكن ذلك يتم، بصورة دائمة، بالانطلاق من الشمال باتجاه الجنوب. وتكون لهذا التجانس الثقافي آثار إيجابية وسلبية كذلك. في الواقع، إن كون قيم الديمقراطية وقيم الحداثة تتخطى الحدود بصورة متنامية، فإن ذلك يُعد أمرا مفيدا في حد ذاته طالما تنفتح، بالضرورة، المجتمعاتُ التي كانت فيما مضى منعزلة ومغلقةً على مجتمعات أخرى أكثر انفتاحا وتطورا. ومن ثمة، تكتشف هذه المجتمعات الديمقراطيةَ وحقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين والاختلاف الثقافي واللغوي والرخاء ومزايا التنمية الاقتصادية. وبهذا، تعي المكاسبَ التي أحرزتها المجتمعاتُ الأخرى، وتَحدو حذوها، وتتماهى معها ... وتغدو، في بعض الأحيان، أكثرَ تمرداً واشتراطاً في علاقتها بالحكومات. إنها الطريقةُ التي تفرض بها التغييرَ ... غير أنه تغييرٌ مُتوافَق بصدده تَكونُ فيه هذه المجتمعات أطرافا فاعلة، لا مجردَ تغيير يستجيب لإرادة إمبريالية.

ومع ذلك، فإن الآثار التي تنجم عن العولمة لا يتم النظر إليها، تلقائيا، بصورة إيجابية بالنسبة إلى كل المجتمعات، إذ الأمرُ مختلف عن ذلك تماما. ويمكننا أن نذهب إلى حد القول بأن آثار العولمة قد تكون عكسية. ولنضرب أمثلة عن ذلك من مجال الثقافة. تتبنى فرنسا موقفا مناوئا للعولمة بهدف صون ثقافتها التي يُفترض أنها تقع تحت تهديد الثقافة الأنجلوساكسونية. ولهذا الغرض قامت بتطوير نظرية "الاستثناء الثقافي" دعماً منها لمنتجاتها الثقافية، وبخاصة في مجالات السينما والغناء باشتراطها فرض حصيص للإنتاج الفرنسي في دُور السينما، في المهرجانات، وفي البرامج الإذاعية والتلفزيونية على الرغم من كون الاقتصاد الفرنسي يدخل في نطاق الليبرالية الاقتصادية. بل إن ثمة قانوناً يفرض استخدام اللسان الفرنسي في الإدارات، في الجامعات، في البحث العلمي وفي المجال العام، وهو "قانون توبون"[25] الصادر في الرابع من شهر غشت لعام 1994 ؛ الذي يَهم استخدام اللسان الفرنسي، ويرمي إلى حماية المضمار اللساني الفرنسي، كما يهدف إلى تحقيق هدف استراتيجي يتجلى في ضمان أسبقية اللسان الفرنسي في فرنسا، حيث يتعرض للتهديد جراء اتساع نطاق استعمال اللسان الإنجليزي، وذلك بواسطة ثلاثة إجراءات: إغناء اللسان؛ إلزامية استخدام اللسان الفرنسي والدفاع عن اللسان الفرنسي بوصفه لسان الجمهورية(المادة الثانية من دستور 1958) . تُعيد حكومة فيون، اليوم، إحياء النقاش عن "الهوية الوطنية "في فرنسا مع إشارات غير مباشرة لكراهية الأجانب على ما يبدو فوق أرض الأنوار. في الواقع، يقوم الملايين من الفرنسيين المتعصبين للعرق الفرنسي[26] بتنمية مشاعر كره الأجانب إن لم نقل مشاعر العنصرية ضد المهاجرين، لاسيما القادمين من المغرب الكبير؛ على الرغم من أن الهجرة ظاهرة تواكب، بصورة واضحة، العولمة وكذا تطوير وسائل الإعلام التي تنفتح، بطبيعة الحال، على الاختلاف الثقافي.

ويتعرض الشتات المغربي على الطرف الآخر، في هولندا، لا سيما فئة الشباب التي يُفترض أنه تم تجريدها من هويتها، إلى إغراء شديد للانغلاق على الهوية بوصفه رد فعل ضد نموذج اجتماعي ثقافي ترفضه، وخاصة بإبرازها بعض القيم الدينية. هكذا، لا يستسيغ المهاجرون سيادة النزعة العنصرية لدى شرائح معينة من المجتمع، والإقصاء الاجتماعي لبعض المجموعات الخارجية، فضلاً عن التساهل في حضور الجنس بشكل سافر في المجتمع. يُغلق الشباب على

[25] قانون صدر في 4غشت 1994 بفرنسا بشأن حماية اللسان الفرنسي وإغنائه وإبراز تراثه وتعزيز استعماله بوصفه لسان الجمهورية الرسمي ضد تزايد استعمال الإنجليزية في المشهد العام الفرنسي. وسمي كذلك نسبة إلى وزير الثقافة جاك توبون. (المترجم)

[26] يشار إلى هؤلاء في الغالب بالعبارة الفرنسية ((Français de souche (FDS)؛ أي العنصر الفرنسي النقي غير المنحدر من أصول أجنبية، في مقابل الفرنسيين المنحدرين من أصول أجنبية، والذين يشار إليهم بالعبارة الفرنسية (Français de papier). يغذي هذا التوجهَ اليمينُ المتطرف الذي يرفع شعار فرنسا للفرنسيين. (المترجم)

أنفسهم داخل القيم الدينية التقليدية بسبب غياب الوسائل الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تتيح لهم الاندماج بشكل أفضل في المجتمع المضيف، كما يُذْكُون شعورا بالكراهية تجاه رموز هذا المجتمع. تُعَد بعض المآسي من قبيل اغتيال ثيو فان خوخ من طرف محمد بويري مثالا عن هذا البحث المجنون عن الهوية الحصرية. تتجلى أحد العوامل التي يمكن اعتمادها لتفسير هذا الوضع في كون العالم الغربي، في اقترابه من العولمة، يكون أنانيا وانتقائيا، إذ أنَّه مع فتحِ أسواق دول الجنوب أمام منتجات اقتصاده ومع حرية تنقل مواطنيه باتجاه هذه الدول، لكنّه يُغلق حدوده في وجه مواطني دول الجنوب. لقد شرعت أوروبا بتشغيل اليد العاملة المنحدرة من دول الجنوب في قطاعات العمل الشاقِّ، وفي ظل ظروف قاسية، وبأجور أقل من أجور المواطنين المحليين. أما اليوم، فقد تم الاعتراف ببعض الحقوق للمهاجرين، وهو ما لا *يبرر قطعا* بأنه يمكن، *مبدئيا*، منحُ الحرية للبعض ورفض تمتيع الآخرين بها... بحجة الاختلاف الثقافي والديني.

العولمة و"الثقافة الشعبية"

تكتسي إشكالية "الثقافة الشعبية"، وإشكاليةُ التحديات التي تطرحها العولمةُ، أهميةً بالغة في ظل رؤية منفتحة لإشكالية "الثقافة الشعبية" لأنها تدعو إلى موضَعة التحديات التي تواجهها الثقافة المغربية على المستوى الكوني، بحيث تؤدي إلى إخراجها من عزلتها، ومن مجالها المحدد في الفضاء الجغرافي المحلي والجهوي بقصد إدراجها ضمن المستويين الوطني والدولي، كما أنها تُوسِّع فضاءَ "الثقافة الشعبية" الاجتماعيَّ بإخراجها من المجال التجاري الذي يجعل منها سلعةً في إطار الإنتاج التسويقي. يبدو لنا أنه بمقدورنا تقييم هذه الثقافة، وكذا مواطن قوتها وضعفها، وذلك بوضعها في سياق التيارات الكبرى التي تخترق الثقافة الكونية، ومجابهتها برهانات الصراعات الثقافية التي تقُضُّ مضجع العالم. إنني أريد، في ظل هذا المنظور، المساهمةَ في النقاش الدائر حول هذا الموضوع، بوصفي مواطنا منشغلا بقضايا الفكر والثقافة، وذلك عن طريق اقتراحي بعض الأفكار التي يلهمني بها مفهوم "الثقافة الشعبية" في إطار علاقاته بالثقافة الأمازيغية وبالثقافة الوطنية.

العولمةُ ظاهرة كونية ولا يمكن الارتداد عنها

سنُذكر في البداية بحقيقة مبتذلة، وهي أن العولمة ظاهرة تاريخية لا يمكن الارتداد عنها، والتي لا يتعين علينا فقط التعايش معها؛ وإنما، وبالخصوص، التحكم فيها وتملُّكها واستيعابها بهدف الاستفادة منها بصورة إيجابية. إنه لمن العبث وغير المنطقي الاعتقاد بأنه بالإمكان

تجاهل تأثير العولمة على ثقافات المجتمعات التي تفتقر إلى القوة الاقتصادية. هكذا، تعد العولمة مُعطى موضوعيا يتعين أن نقيس به التأثير السلبي، كما الإيجابي في ظل مقاربة نسقية. إنها ظاهرة عرفتها الثقافة المغربية منذ العصور القديمة على الأقل في سياق علاقاتها المتتالية مع الحضارات الفينيقية، الرومانية، العربية الإسلامية، الإسبانية، البرتغالية والفرنسية. بل إن أثر هذه الثقافات مازال حاضرا بدرجات متفاوتة في المشهد الثقافي المغربي حتى أيامنا هذه، كما أن تأثير الثقافة الغربية يبدو أكثر تجذرا مع غلبة الثقافة الأنجلو-أمريكية. وسيكون من الضروري الانخراط بصورة إيجابية، في المستقبل القريب، في سيرورة "إضفاء الطابع الآسيوي على العالم" بالانفتاح على الثقافات الصينية، الهندية، اليابانية والثقافات التي تطورت، تحديدا، باستيعابها مساهمات الثقافة الغربية الايجابية، مع الحفاظ على مقوماتها الخاصة.

ويعد الانفتاحُ على العولمة حتميةً تاريخيةً أكثر من كونه مجردَ خيار ذاتي. ومن ثمة، فإن المأزق الذي يتعين على الثقافة المغربية أن تجد حلاًّ له انطلاقا من هذا الافتراض، يُختزل في المأزق الشكسبيري: "إما أن أكون أو لا أكون"، بيد أن الدستور ينص على أن الثقافة المغربية كائنةٌ ويجب أن تكون. لكن كيف السبيل إلى ترجمة هذه القناعة ضمن الواقع السياسي، الاقتصادي، الاجتماعي، الثقافي والتكنولوجي؟ بصيغة أخرى، كيف يمكن للدولة، ومعها المؤسسات والمجتمع والأفراد، أن تُقدم مساهمتها لكي تستطيع الثقافة المغربية التصدي لرهانات العولمة ومواجهة تحدياتها؟ من المؤكد أن الموقف الذي يعمل على الحطِّ من شأن العولمة بالنظر إليها على أنها مجرد أداة لفرض الثقافة الأنجلوساكسونية ذات النزوع الإمبريالي-تلك التي تقوم بابتلاع ثقافات المجتمعات الواقعة تحت الهيمنة-هو موقف إيديولوجي غير واقعي وغير عقلاني البتة. إن الإشكال يكمن في معرفة كيفية استيعاب الثقافة الكونية السائدة بأن نجعل من مقوماتها الأصيلة الخميرة التي تُجدِّد بنيات الثقافة المغربية وأشكالَها.

إضفاء البعد التاريخي على "الثقافة الشعبية"

يجدر بنا، من الناحية المفهومية، أن نُعيد النظر في مفهوم "الثقافة الشعبية" بوضعه في سياقه التاريخي وتمحيصه باعتماد النقد الإبستيمي. لنبدأ بالتذكير بتعريف عام لمفهوم "الثقافة" ثم نحدد فيما بعد ما نعنيه بـ "الثقافة الشعبية". تُعَد الثقافة، باعتبارها الركيزة الموحِّدة، مجموعَ أنماط التفكير والعمل التي يشترك فيها، وبدرجات متفاوتة، أفرادُ مجتمع ما أو مجموعة اجتماعية معينة؛ وتتضمن الثقافةُ، بهذا المعنى، مُكوِّنا ماديا يشمل العمارة، الحلي، الزرابي، الفخار، النجارة وغيرها، ومُكوِّنا لا ماديا يشمل الأدب، الغناء، الرقص، السينما، المسرح، الفنون التشكيلية والگرافيكية وغيرها، كما تشمل أنماط التنظيم الاجتماعي الاقتصادي التي يتجلى

عبر المؤسسات التي تُنعت بـ "التقليدية"؛ مثل"*أزرف*" (القانون العرفي)، *لجماعت* (التجمع القبلي)،"*أ گدال* "(الدفاع عن المراعي)،" *تاويزا*" (العمل التكافلي)،"*أَگّان ن تاگانت*" (حماية الغابات)،" *أَزرف ن وامان* " (القانون العرفي المنظِّم لتوزيع المياه)، وغيرها من الأشكال، كما تضم الأنماطَ المنافسة الخاصة بالمؤسسات الحديثة مثل التمثيل السياسي، الترسانة القانونية، التنظيم الاجتماعي، الإنتاج الاقتصادي وغيرها. تُشكل كل هذه العناصر جزءاً لا يتجزأ من "الثقافة المجتمعية" أو "الثقافة الشعبية" بالمعنى العام. ويبدو، بالاستناد إلى كل هذه العناصر، أن هذا المفهوم متعددُ المعاني، ومن ثمة فهو مَشوب بخلط إبستسمي. لقد تم استخدامه، في واقع الأمر، بمعنيين متميزين، وهما معنى "الثقافة الشعبية" ومعنى "ثقافة الشعب."

الثقافة الشعبية، ثقافة الفقراء، ثقافة الشعب

يتم استخدام مفهوم "الثقافة الشعبية" بمعنى ثقافة الطبقات الشعبية التي ترزح تحت الحرمان الاقتصادي والاجتماعي والثقافي[27]. بصورة ما، ستكون هذه الثقافةُ في المغرب ثقافةَ الفقراء، ثقافةَ الهامش المتخلف، أو أيضا ثقافة "المغرب غير النافع". وستتخذ أشكالَ "الفولكلور" الذي يتم تناقُله بواسطة "الألسنة الدارجة". ومن ثمة، تتعارض مع "الثقافة العالِمة" للنُّخب التي تنقلُها "ألسنةُ النخبة" التي تحظى بالقوة السياسية والمادية والرمزية. وهكذا، أصبحت "الثقافة الشعبية" مفهوما قدحيا ووَسْما مُهينا. أما بالنسبة إلى مفهوم "ثقافة الشعب"، فقد استُخدم في سياق تاريخي خاص، سياق سنوات السبعينيات من القرن الماضي المتسم بهيمنة إيديولوجيةِ "الثورة الثقافية" في نسختها الماوية التي تم الترويج لها بواسطة إيديولوجية اليسار الفرنسي المتطرف؛ خاصة على إثر حركة "قضية الشعب" في فرنسا وحركة "لنخدم الشعب" في المغرب؛ الحركتان اللتان تقومان بتمجيد "الشعب" بالاعتماد عليه للاضطلاع بمهمة تحرير الإنسانية. لقد تم النظر إلى "ثقافة الشعب" على أنها تعبير أو انعكاس لظروف عيش الجماهير الشعبية المادية والرمزية في نضالها من أجل الكرامة وتكافؤ الفرص. وسيرى فيها البعض اليوم إيديولوجية ذات نزوع شعبي قد تقودنا إلى السقوط في انزلاقات ذات نزوع شمولي.

يُعد إضفاء الطابع التاريخي على "الثقافة الشعبية"، بالتأكيد، عمليةً نقدية ضرورية للنظر إلى الإنتاج الرمزي للفئات الاجتماعية المضطهدة في ظل المنظور الصحيح. لا يمكننا إلا أن نعترف، ضمن رؤية تاريخية، بأن مفهومي "الثقافة الشعبية" و "ثقافة الشعب" قد تم استخدامهما من قبل علماء الاجتماع وعلماء أنثروبولوجيا الثقافة لخدمة أغراض إيديولوجية

---

[27] أنظر R. Hoggart، 1970؛ P. Bourdieu، 1979.

مما ساهم في غموضهما الابيستيسمي. هكذا، فقد وُظفت "الثقافة الشعبية"، في بعض الأحيان، بمثابة ساحة صراع بين مؤيدي تصور "الثقافة الجماهيرية" وبين تصور آخر يُقيم، باسم النزعة النسبية الثقافية، مساواةً افتراضية بين ثقافات العالم من جهة، وبين ثقافات الفئات الاجتماعية من جهة أخرى. يُؤكد هذا التصور، الذي يسلطُ الضوءَ على الثراء الموضوعاتي وعلى تركُّب شكل "الثقافة الشعبية" ومحتواها، على أن هذه الأخيرة لا تمتلك ما يمكن أن تضاهي به ثقافة الطبقات المهيمِنة العالِمة، النخبوية وذات النزوع الفكري والبرجوازية[28]. وقد تم تأكيد هذا التصور، إلى حد ما، بواسطة تصور بورديوه (1974) الذي ينهض على القياس المنطقي الآتي: بما أن الشعب مُسيطَرٌ عليه وفقيرٌ، فإن "الثقافة الشعبية" تكون فقيرة وغير ذات قيمة؛ بخلاف ذلك، تكون ثقافة المجموعات المهيمِنة اقتصاديا غنيةً ومرموقةً. يجدر بنا أن نشير، فيما يتعلق بنظرية بورديوه، إلى تحليلاته عن الثقافة، والتي يبين فيها تماسك الثقافة الأمازيغية وتركُّبها[29]، وهي تحليلات تبتعد عن الرؤية ذات النزوع الآلي للمقاربة التي طورها بورديوه في كتابه *التمييز* (1979). وخلاصةُ القول، إن الحكم على "الثقافة الشعبية" خارج سياقها بالاستناد إلى مقومات الثقافة العالِمة والنخبوية، لا يمكنه أن يؤدي إلا إلى الحطِّ من قيمة الأولى؛ بالمقابل، فإن تقييمها على أساس جمالياتها الخاصة وشروط إنتاجها الذاتية يعني معالجَتها بطريقة موضوعية وتاريخية. كما يعني، من وجهة نظر منهجية، الأخذ بعين الاعتبار الثنائية القطبية للثقافة الشعبية بين الاستقلالية والتبعية في ظل العلاقة التي تقيمها فيما بينها مصطلحاتُ سيرورة إنتاج هذه الثقافة، أي المنتجون، شروط الإنتاج، والمنتَج في حد ذاته .

الثقافة الشعبية والثقافة الأمازيغية

ولقد تم النظر، في بعض الأحيان، إلى "الثقافة الشعبية" على أنها تَضم مُكونَ تعبيرٍ أمازيغي ومُكونَ تعبيرٍ آخر عربي دارج، علما بأن كلا المكونين يعبران باللسان الدارج (الأدب الشفهي، الغناء)، ويعتمدان تقنيات إنتاج غير متطورة (تقليدية)، ويقوم بإنتاجهما فاعلون من أصول شعبية (حرفيون وفنانون شعبيون)، كما يتم عرضُهما في السوق على أنها منتوجات مُتدنِّيةُ القيمة (فولكلور). إذا كان بالإمكان قبول تَمَثُّل الثقافة الشعبية بهذه الصورة منذ بضعة عقود خلت[30]، فإن هذا لم يعد مناسبا اليوم مع إحياء الثقافة الأمازيغية وتطويرها والاعتراف المؤسَّسي بها. في الواقع، لقد أصبحت الأمازيغية الآن لسانا مكتوبا، لسانا وثقافة يحظيان

---

[28] أنظر A. Khatibi، 1983؛ M. Mammeri، 1991؛ A. Boukous، 1995.

[29] أنظر المرجع نفسه، 1972.

[30] أنظر A. Boukous، 1977؛ M. Mammeri، 1991.

بمكانة في النظام التربوي وفي وسائل الإعلام المرئية والمسموعة. وتَشهد الثقافة تطوراً غير مسبوقٍ بتوسيعها نطاقَ سِجِّلِ الأشكال التقليدية عن طريق إدراج صِيَغِ تعبيرٍ جديدة (الرواية، القصة القصيرة، المسرح، السينما)؛ ونضيف أخيرا، أنها أصبحت تُنتَج وتُستهلَك من قبل مجموعات اجتماعية لا تنتمي فقط إلى "عامة الناس"، وإنما إلى البرجوازية الصغرى والمتوسطة أيضا، كما أن الارتقاء الاجتماعي والسمو الجمالي لجزء من الثقافة الأمازيغية، لم يعد يسمح بالكل أن ننظر إليها على أنها جزء ينتمي بصورة حصرية إلى "الثقافة الشعبية".

وتشهد الثقافة الأمازيغية، نتيجة لذلك، تحولات عميقة بفعل اتصالها بثقافات أخرى غالبا ما تكون أكثر قوة وأكثر تنافسية منها. ويمكن ملاحظةُ هذه التحولات في مجالات الثقافة اللامادية وفي مجالات الثقافة المادية. ينتقل الأدب بصورة تدريجية من الشفهي إلى الكتابة؛ ويَحدُث هذا الانتقالُ عن طريق فقدانه عددا معينا من الخصائص الجمالية، الشكلية، اللغوية، البلاغية والإيقاعية؛ غير أنه، بالمقابل، ينال مكاسب فيما يتصل بتوسيع نطاق سجِّله، وإغناء بعض الأجناس والأنماط، وتطوير تقنية الكتابة وإدراج موضوعات أخرى؛ كما تحظى الفنون الأمازيغية، وخاصة الاشتغال على الفضة والخشب والزربية والعمارة، بسمعة دولية لدى المتخصصين. وتعتمد المجموعات الموسيقية على آلات حديثة، كما توظف إيقاعات وتجهيزات متطورة، وهو الأمر الذي يتيح تفاعلَ الشباب معها وتوسيعَ قاعدة جمهورها على الصعيدين الوطني والدولي. ويُواجه المبدعون والفنانون تحديات عديدةً تَكمُن أهمها في تأهيل المتدخلين في هذا القطاع من حيث التدبير المهني، وجودة الإنتاجات، وتشجيع الفنانين وتحفيزهم، والتنظيم النقابي، والتغطية الاجتماعية والصحية التي يمكنها توفير ظروف عمل أفضل لأجل إنتاجٍ يتصف بالجودة. إنه تحدٍّ من تحديات الحداثة التي تروجها العولمة

الثقافة الشعبية، الحكامة المواطِنة وحقوق الإنسان

على الصعيد السياسي، يقتضي تكافؤ الفرص بين مختلف مكونات الثقافة الوطنية توفرَ شروطِ حكامةٍ رشيدةٍ تُتيح إعدادَ وتنفيذَ السياسات العمومية التي تضمن تعزيز مكانة "الثقافة الشعبية". وتكمن أحد الآثار الناجمة عن العولمة في جعلنا نعي حقيقةَ أن الثقافة السياسية القادرة على ضمان حكامة جيدة وحكامة مُواطنة، على جميع مستويات بنية الدولة ومستويات البنية الاجتماعية، تَظلُّ الخيارَ الوحيد الممكن لمغربٍ يريد أن يكون فعالاً وذا مصداقية في محفل الأمم[31]؛ إنه أيضا الخيارُ العمليُّ الوحيدُ المتاحُ أمام المنظمات السياسية التي تود الانخراط في

[31] أنظر Le Maroc possible 2006.

الحداثة وفي اللحظة التاريخية. ومن ثمة، فإن موقف الأحزاب من "الثقافة الشعبية" والثقافة الأمازيغية، لا يمكن أن يكون استئثارا ولا اقصاء، كما أن الولاءات السياسية لن تكون ذات نزعة تحيزية أو قبلية أو جهوية، وإنما ستكون وطنية ومواطِنة. إن تعزيز مكانة الثقافة الأمازيغية يقع، بالتأكيد، ضمن "المسؤولية الوطنية، فهي ليست مِلكية حصرية لأية جهة"، بيد أننا إذا أردنا منح هذا التأكيد معنى معينا، فيجدر بنا أن نحقق الإجماع الضروري لحماية هذه الثقافة دستوريا، والعملِ على إضفاء الطابع المؤسَّسي عليها، ويُعَد هذا، في الوقت ذاته، أفضلَ ضمانة لعدم استغلالها الحزبي أو الهوياتي، ولعدم اقصائها أو تهميشها، وأفضلَ دعم يمكن تقديمه لها قَصْدَ تعزيز مكانتها في سوق السلع الرمزية؛ ومن ثمة، تثمينها سياسيا في تنافسها مع الثقافات الأخرى الموجودة في المجتمع والمؤسسات.

ويجدر بنا كذلك، على مستوى حقوق الإنسان، أن نتجنب السقوط في الفهم التبسيطي الذي يقْصُر هذه الأخيرة [حقوق الإنسان] على الحقوق المدنية والاجتماعية والاقتصادية؛ ذلك أن الحقوق الثقافية واللغوية تعتبر جزءاً لا يتجزأ من حقوق الإنسان، كما يعد الاعتراف بالحق في حماية الثقافة الأمازيغية وتطويرها وتثمينها وتعزيز مكانتها شرطاً ضروريا لتوحيد الثقافة الوطنية في تنوعها ولخدمة أهداف الأمة الرئيسةِ ومصالحها. إن الاقتراحات التي تَضمَّنها مشروع إنشاء المجلس الوطني للغات والثقافة المغربية تستحق التنويه في هذا الصدد. لكنه يتعين، من الناحية العملية، تعزيز دمج القيم الإيجابية التي تنقلها الثقافة الأمازيغية ضمن البرنامج الوطني لترسيخ مكانة ثقافة حقوق الإنسان في المجال التربوي.

أما على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، فقد تم تَقويض مقومات الثقافة الأمازيغية المادية التي تتجلى في الاقتصاد القروي والزراعي والرعوي بسبب زحف الاقتصاد الليبرالي المتوحش. ومن ثمة، فإن غالبية المناطق الناطقة باللسان الأمازيغي، توجد محصورة في منطقة عقيمة يسودها الفقر والهشاشة. ولهذا السبب تفقد هذه المناطق، بصورة مستمرة، مواردَها الحيوية نتيجة الهجرة القروية أو الهجرة باتجاه الخارج. يُواكب التمدينُ القسريُّ للناطقين باللسان الأمازيغي، بصورة عامة، اندماجهم الثقافي واللغوي. وتُواجه الثقافةُ الأمازيغيةُ، في ظل هذا السياق الاقتصادي الجديد الذي فرضه التحول الطارئ على الاقتصاد والمجتمع المغربيين في أعقاب العولمة، صعوبةً في منافسة الثقافات القوية؛ النافذة والمهيمنة. ويمكن للوعي بأهمية البعد الثقافي في التنمية لدى المنعشين الاقتصاديين أنْ يخلق شروطَ صمودِ الثقافة الأمازيغية ومقاوَمَتها واستمراريَتَها. كما يمكن لهذا الوعي أن ينعكس في دعم اللسان الأمازيغي وثقافته فيما يَتصل بالإنتاج في مجالات السينما والمسرح والتلفزيون والإذاعة، وأن يتجلى في تشجيع الفنانين والمبدعين بصورة عامة. يَهدف هذا الاقتراح إلى الدفاع عن كون الثقافة ليست فكرةً مجردة

مفصولة عن الواقع الاقتصادي، وإنما هي بالفعل إنتاج اجتماعي قد يحظى بقيمة داخل السوق، كما قد لا يحظى بها. يُعد النهوض بالثقافة الأمازيغية مسؤولية تقع أيضا على عاتق المواطنين الذين، بحسب طبيعة موقفهم الإيجابي أو السلبي منها، يُيسِّرون أو يعوقون الارتقاء بها، وتأهيلها وتطويرها لكي تكون ولكي تستمر بوصفها ثقافة العصر الحديث التي تثري نظامَ الإنسانيةِ الإيكولوجيَّ الثقافيَّ.

الثقافة الشعبية والهُوَّة التكنولوجية

على المستوى التكنولوجي، لا يمكن منطقيا لأية ثقافة أن تزعم الاستمرارية والفعالية والقدرة على الصمود دون سند تكنولوجي. تتملك الثقافة الأمازيغية بصورة تدريجية، في ظل هذا المنظور، الأدوات التكنولوجية اللازمة لتطوُّرِها. هكذا، فإن العمل الذي أنجزه المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في مجال البحث والتطوير فيما يتصل بتطبيق التكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال على اللسان الأمازيغي؛ قد أدى إلى:

1. توحيد وتشفير كتابة تيفيناغ الهجائية، وهي كتابة هجائية قديمة أدت إلى ميلاد الكتابة الهجائية المعيارية للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية المقنَّنة من قبل هذا الأخير والمصادَق عليها من طرف المنظمة الدولية "إيزو إينيكود". تسمح هذه العملية باستخدام معايير مقنَّنة مُتطابقة بالنسبة إلى جميع مستعملي أبجدية تيفيناغ. وتُعتمد هذه الكتابة الهجائية اليومَ بمثابة خيار لغوي في الهاتف المحمول؛
2. تطوير مجموع أشكال كتابة الحروف المختلفة التي تسمح بكتابة النصوص على الحاسوب؛
3. مراجعة لوحة مفاتيح تيفيناغ.
4. تطوير الوسائط المتعددة الرامية إلى تيسيرِ نشرِ اللسان والثقافة الأمازيغيين وإشعاعهما وتعلمهما.

لقد فرض التطور التكنولوجي ذاته علينا بفعل العولمة، إذ لا يمكن لأية ثقافة أن تكون تنافسية في سوق السلع الرمزية دون استيعابها التكنولوجيا الحديثةَ. وتقوم الثقافة الأمازيغية، في هذا الاتجاه، بخطواتها الأولى بصورة متواضعة.

خلاصة

تتصل الأفكار المطروحة في هذا الفصل بمفهوم "الثقافة الشعبية" في علاقتها بتحديات العولمة. نلاحظ، على المستوى الإبستيمي، كيف تؤدي المقاربة الأنثروبولوجية[32] والمقاربة السوسيولوجية [33]إلى فهمين متقاطعين، حيث تبالغ المقاربة الأولى في إضفاء القيمة على "الثقافة الشعبية"، في حين تنظر إليها الثانية بشكل موضوعي. يكشف النظر إلى المقاربتين، بوضعهما في سياقهما التاريخي، ضرورةَ القيام بالتحليل الملموس للوضع الملموس الذي تعيشه "الثقافة الشعبية" لأجل تقييم نقاط قوتها وضعفها. ومن ثمة، يستلزم الوضعُ الرمزي الجديد القيام بتدبير عقلاني وفعال لتناقضات ومفارقات المآزق الخاصة بإكراهات العولمة ومُعطيات المحلية. باختصار، يتطلب تدبيرا توافقيا ضمن الإطار المشترك للعولمة والمحلية، ونقصد به إطار العولمة. يمكن للعولمة أن تكون رافعة لتقدم المجتمع الدولي وازدهاره وحدوث التفاهم المتبادل بين مكوناته؛ شريطة ألا يتم ذلك على حسابات المنطق التجاريّ الأنانيةِ التي تجعل القوى العظمى تُوظفه لخدمة مصالحها الذاتية. إن عولمةً عادلةً ومنصفة، ينبغي أن تنبني على المبادئ الآتية: مبدأ الغيرية الثقافية، ونقصد به الاعتراف بطابعِ المجتمعات البشريةِ غيرِ المتجانسِ والمتعدد الثقافات؛ رفض الأيديولوجية الكليانية ذات النزوع الشمولي واحترام الهويات اللغوية والثقافية دون الانجراف نحو المنزلق الهوياتي والنزعة الطائفية التي تتولد عنه. يتعين علينا، في ظل هذا المنظور، معالجة المسألة الأمازيغية باعتبار طبيعتها المتعددة الأبعاد في ضوء الرهانات المتعددة التي تنطوي عليها والاستراتيجيات التي يُنفذها الفاعلون الاجتماعيون السياسيون. ويستدعي ذلك تظافر جهود مجموع القوى الفاعلة من دولةٍ واستراتيجيين وعلماءِ سياسةٍ وطبقةٍ سياسيةٍ ومجتمع مدنيّ لإيلاء تدبير التنوع الثقافي واللغوي الاهتمامَ الذي يستحقه؛ عِلما بأن بمقدوره أن يعكس، بصورة جيدة، مسرح الرهانات السياسية والسوسيو-إقتصادية التي تتعدى البعد الرمزي *بالمعنى الضيق للعبارة*.

تتجلى من بين رهانات ضمور التنوع الثقافي في سياق العولمة، مسألةُ أوجه التقارب الثقافي، مسألةُ التموقع فيما بين الطرفين، وبوجه أعم النزعة "البيثقافية" باعتبارها يوتوبيا قد تثير انجذاب بعض الطبقات الاجتماعية إليها.

[32] أنظر Hoggart، نفس المرجع.

[33] أنظر Bourdieu، نفس المرجع.

الطابع البيثقافي، الواقع واليوتوبيا

تكريما لـ

عبد الكبير الخطيبي (2009-1933)

الطابع البيثقافي: قضية الساعة

تجتاز الثقافةُ العالمية أزمةً خطيرة في نهاية القرن العشرين استفحلت بسبب هيمنةِ الغرب المطلقةِ، وبفعل التصدي لها من قبل دوائر واسعة من مجتمعات الجنوب. وقد اتخذ هذا الرفضُ في البلدان ذات التقاليد العربية الإسلامية شكلَ رفضٍ للثقافة الغربية وقيمها بصورة مطردة؛ كما برز، في مواجهة إرادة إغلاق المجال الرمزي أمام التأثير الأجنبي الذي اعتُبِر ضارّا، خطابٌ يدعو إلى اعتماد *السلم الثقافي* عن طريق الاستقبالِ الإيجابيّ والمتبادلِ لثقافة الآخر. إننا نسِم خطابا ما بكونه *ذا نزعة بيثقافية*، إذا كان يسعى إلى القيام بالصياغة المفهومية لتفاعل الألسنة والثقافات وللتبادل البيثقافي بهدف تشييد ثقافة كونية مشتركة.

إننا نود هنا فحص الخطاب ذي النزعة البيثقافية كما يُفصِح عن ذاته في المغرب. هكذا، سنقوم، بداية، بِرسْم الخطوط العريضة لتاريخ الدراسات البيثقافية، ثم نلقي الضوء فيما بعد على أطروحات هذا الخطاب الرئيسةِ، ونُعيد في الأخير وضعَه داخل الحقل الثقافي المغربي.

ظهور الدراسات البيثقافية

يُعَد الانشغال بمعرفة ثقافة الآخر ظاهرةً قديمة ترجع إلى طور انفتاحِ الدول على بعضها، إذ بادرت أوروبا منذ زمن مبكر إلى إرسال بعثات "استكشافية" إلى الدول الأجنبية، وخاصة البعثات التي تم إرسالها خلال القرن التاسع عشر "عندما أرسلت فرنسا، إنجلترا، ألمانيا، روسيا، إسبانيا، وغيرها؛ فُرقا تضم مستكشفين ذوي تخصصات متعددة من جغرافيين ورهبان ومؤرخين ولغويين وعلماء سياسة، ومتخصصين في دراسة الفولكلور، وذلك لأجل القيام باستطلاعات قصد جمع المعلومات التي تتيح فَهماً أفضل للبلدان والمجتمعات التي يشملها المشروع

الكولونيالي[34]. كما أرسلت بعض دول الجنوب مبعوثين إلى أوروبا مكلَّفين بتجميع معلومات عن بعض الدول الأوروبية، عن ثقافتها وعاداتها ومؤسساتها، وغيرها. (نذكر، على سبيل المثال، إرسال السلطان الحسن الأول لثماني بعثات إلى أوروبا بين عامي 1874 و1888). بيد أن الأمر لا يتعلق هنا بمقاربة بيثقافية بمعنى الرغبة في القيام بتبادلات ثقافية أو برؤية متقاطعة تروم تحصيل معرفة متبادلة. سنُجري، بهدف توضيح البيثقافي بوصفه مجالا قائما بذاته، مسحا تاريخيا موجزا يتيح لنا توضيح هذه الظاهرة بوصفها توجها أكاديميا في كل من الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا والمغرب. يعود الاهتمام *بالدراسات البيثقافية*[35]، في الولايات المتحدة، إلى سبعينيات القرن الماضي، إذ تُعد الندوة التي نُظمت في عام 1975 في سان فرانسيسكو أول اجتماع يلتئم على نطاق واسع حول هذه المسألة. أما في فرنسا، فلم يتم الشروع في إنجاز الدراسات البيثقافية إلا بعد عشر سنوات فقط بمناسبة الندوة التي تم عقدها بجامعة تولوز-لو ميراي، والتي أسفرت عن العمل الموسوم *البيثقافي في التربية والعلوم الإنسانية*. في حين أن الوعي بالبيثقافي في المغرب حديثُ العهدِ كما تشهد على ذلك الندوات التي تم تخصيصها للموضوع. دعونا نذكر، على سبيل المثال، التظاهرات الجامعية الأولى التي تم تكريسها للدراسات البيثقافية: في عام 1992 نُظِّم لقاء تكريمي لمولود معمري من قبل *فريق الدراسات المغاربية* وشعبة الفرنسية بكلية الآداب بالرباط حول موضوع *الهوية الثقافية في المنطقة المغاربية*. وفي عام 1993، أقيمت ندوة حول موضوع *البيثقافي والعلوم الاجتماعية وتعليم الألسنة* من طرف *فريق البحث* نفسه بتعاون مع كليتي الآداب بالرباط والقنيطرة ؛ كما نَظمت في العام نفسه كلية الآداب بالرباط ندوة حول موضوع *النظرة المتبادَلة للمغاربة والألمان* ؛ وفي مارس 1994 ، نَظمت شعب الفرنسية بكليات الآداب بكل من أكادير ومراكش و گرونوبل ندوة حول موضوع *البيثقافي: الإشكالية وفضاء الإبداع* ؛ ونظمت شعبة الإسبانية بكلية الآداب بالرباط في أبريل 1994 ندوة حول موضوع *النظرة المتقاطعة للمغاربة وللبلدان ذات اللسان والثقافة الإسبانية*، وأخيرا الندوة التي نظمتها شعبة الإنجليزية بكلية الآداب بالرباط حول موضوع *الدراسات البيثقافية، البيتخصصات والجامعة*، بالإضافة إلى لقاءات أكاديمية أخرى.

يروم هذا التذكيرُ التاريخيُّ الموجزُ إدراجَ هذا الاهتمام ضمن سياقه لتبيان أن الاهتمام بالدراسات البيثقافية اهتمامٌ حديثُ العهد، كما أنه يُعتبر في المغرب حصيلةَ عمل الباحثين المنتسبين لشعب الألسنة الأجنبية. ما هو هذا السياق بالضبط؟

---

[34] أنظر Missions françaises de Segonzac, Gentil, Flotte de Roquevaire au Maroc au début du XX• siècle.

[35] Cross-cultural studies.

1. في الولايات المتحدة الأمريكية، تدْخل الدراسات البيثقافية، في المقام الأول، ضمن انشغالاتِ علماء اجتماع التربية الرئيسةِ. في الواقع، يَنبع الاهتمام *بالبيثقافي* من الرغبة في إيلاء أهميةٍ، على المستوى التعليمي، لمعطيات *بوتقةِ الانصهارِ*[36] السوسيوثقافيةِ التي تشكل المجتمعَ الأمريكي. ويتجلى هذا في التعددية اللغوية والتعددية الثقافية الفعلية اللتين تعكسان التعايشَ بين المجتمعات اللغوية والعرقية والدينية المختلفة داخل الفضاء الأمريكي. وتُعتبر الفئاتُ الاجتماعية التي تتحدث ألسنة أخرى غير اللسان الإنجليزي الأمريكي المعياري[37]، والتي تعيش وفق أنماط ثقافية مختلفة عن المعيار الثقافي السائد، الفئات المستهدفة؛ أي المتحدثون المنتمون إلى المجتمعات المهاجرة والمجموعات المستضعفة والمجموعات الهامشية.

2. في فرنسا، يعتبر *البيثقافي* انشغالا تربويا أيضا. في الواقع، يعتقد المدرسون والمربون والأخصائيون الاجتماعيون والأطباء أن الاهتمام بثقافة مجتمعات المهاجرين يُمثل إحدى وسائل دمجها في مجتمع الاستقبال. ويتعين علينا، بداية، معالجة مشاكل التكيُّف مع اللسان والثقافة الفرنسيين على مستوى المؤسسة التعليمية عن طريق تدريس ألسنةِ الأقليات (المحلية والأجنبية) وثقافاتها، والتي ينبغي أن تسهل، من الناحية النظرية، اندماج المجموعات المعنية في البنية الاجتماعية.

3. في المغرب، يستجيب الاهتمام المكرَّس *للبيثقافي*، بالدرجة الأولى، للحاجة البيداغوجية والتعليمية لشعب الألسنة الأجنبية، ولا سيما الحاجة إلى إدراج دراسة الثقافة والحضارة والفكر التي تشكل برمتها مَرجِع اللسان والأدب الذي سيتم تدريسه. يتجلى الافتراض الكامن وراء هذا التصور الخاص بتدريس الألسنة الأجنبية في كون اللسان لا يُعد فقط وسيلةَ تواصلٍ، وإنما يعتبر أيضا حاملا للثقافة وللرؤية إلى العالم. بصيغة أخرى، سوف نقول إن التمكن من الكفاية اللغوية للسان أجنبي شرطٌ ضروري، غير أنه غير كافٍ لاستخدام هذا اللسان بشكل ملائم، إذ يتعين أن تقترن هذه الكفاية بالتمكن من الكفاية الثقافية لهذا اللسان ذاته. ويتمثل الهدف من الدراسات البيثقافية، بالتحديد، في العمل على إكساب المتعلم الكفاية الثقافية، والتي لا يعد اكتساب اللسان الأجنبي سوى مجزوءةٍ منها.

---

[36] Melting pot.

[37] Standard American Anglo.

لا يعتبر الطابع البيثقافي، مع ذلك، مجرد مسألةِ طرائقِ تدريسِ لسانٍ أجنبي، إنه إشكالية تشغل بال كلَّ من يحاول التفكيرَ في تفاعل الألسنة والثقافات التي تتعايش داخل السوق المغربية للسلع الرمزية، بدءاً من تفاعل الألسنة والثقافات الوطنية والمحلية مع بعضها، ثم تفاعل هذه الأخيرة وتفاعل الألسنة والثقافات الأجنبية. ونذكر أيضا، من بين الشرائح الاجتماعية الأكثر تجاوبا مع الرؤية ذات النزوع البيثقافي، المتخصصون في الألسنة الأجنبية، المدرسون، الباحثون، المبدعون، وبصورة عامة، الفاعلون المنفتحون على ثقافة الآخر، على ثقافة الأجنبي.

الخطاب ذو النزعة البيثقافية

كيف تتصور *الإنتليجنسيا* الحداثية الانفتاح الثقافي على الآخر؟ لقد استأثرت مسألة *الانفتاح* باهتمام جميع المثقفين المنشغلين بدمج المجتمع المغربي في الحداثة، وبالخصوص عبد الله العروي وعبد الكبير الخطيبي. دعونا نعتبر، بالتحديد، خطاب الخطيبي خطابا ذا نزوع *بيثقافي* بامتياز.

لماذا نمنح خطاب الخطيبي الأولوية على غيره من الخطابات الأخرى؟ يعود ذلك، من وجهة نظرنا، إلى كونه هو الذي ساهم، أكثر من غيره، في التفكير حول الهوية والاختلاف الثقافيين في المنطقة المغاربية؛ والذي كتب، أكثر من غيره، عن العلاقة مع الآخر. إنه يعيش تجربة الاختلاف تحت جميع المسميات: باحث، روائي، كاتب مسرحي، شاعر، كاتب مقالات وناقد فني. مُجمل القول، لقد كرس كل أعماله لتأمل إشكالية *البيثقافي*. بيد أن مقالاته هي التي توضح، بصورة أكبر، رؤيته[38]. نقوم هنا، قصد عرض الخطاب ذي النزعة البيثقافية، باستعادة المسلمات الرئيسة ضمن *بيان التمازج الثقافي*، وهو نص مُقتضَب، غير أنه مكثف نُشر تكريما للخطيبي[39] :

- المسلمة الأولى : *يُعَد التمازج الثقافي معطى بنيويا في تاريخ البشرية.*
- المسلمة الثانية : *تُعتبر كل أمة ، من حيث المبدأ، كيانا متعددا، فسيفساء من الثقافات، بل تَعددا للألسنة ولسلاسل أنسابٍ مؤسِّسَةٍ، سواء عن طريق النص، أو عن طريق المحكي الصوتي، أو عن طريقهما في الوقت نفسه.*

[38] أنظر A. Khatibi، 1983 و1987 و1993.

[39] أنظر F. Cheng، 1990، ص. 149-150.

- المسلمة الثالثة : *لا تقوم هذه التعددية البتة على علاقة مساواة فعلية؛ بل إنها توجد بالأحرى في علاقة تراتبية وتنافر. وتكمن وظيفة الدولة، من حيث المبدأ، في تدبير – بوجاهة أو بدونها –هذا التنافر الذي يعتبر مبدأً مفارقا. ومن ثمة فإن علاقات التراتبية والتنافر والعنف هي مِن صميم هذا التمازج.*
- المسلمة الرابعة : *قد يكون المبدأ الآتي أحد مبادئ الأخلاقيات : إنه لا يمكن قَبولي من طرف الآخر إلا بدفاعي عنه، واحترامي له في تفرُّده .*
- المسلمة الخامسة : *سيكون التمازج الثقافي فنا للعيش يبعث على التفكير وينهض على التسامح المرن الذي يتم النظر إليه إلى حد ما من الخارج مع صون حق النظر في تعصب الفرد وفي تعصب الآخرين.*

يعد *التمازج الثقافي*، في الخطاب ذي النزعة البيثقافية، فلسفةَ عيشٍ مشتركٍ وفلسفةَ تقاسمٍ، موقفاً ذا نزعة إنسانية يُدمج مختلفَ جوانبِ الثقافة، جوانبِ *الداخل*؛ أي الثقافة الأمازيغية والثقافة العربية الإسلامية، وجوانبِ *الخارج*، أي مساهمات إفريقيا والغرب. ومن ثمة، يُشكل تعدد المراجع الثقافية مصدرَ ثراء في حد ذاته، ولن يتأتى ذلك إلا بشرطين: من ناحية أولى، أن يُؤَسِّس الفاعلون الثقافيون موقفَهم تجاه الآخرين على أساس قبول اختلافهم، ومن ناحية أخرى، أن يكون المجتمع المدني برمته قادرا على تدبير هويته المتعددة بصورة إيجابية. وفي حالِ غياب هذين الشرطين، فإن التعصب قد يسود، كما أن الإقصاء سيقود إلى سيادة التنابذ؛ ويصبح ذريعة لممارسة العنف.

يمكننا صياغة الفرضية التي يستند إليها الخطاب البيثقافي باستعارة لغة النحو الكوني[40] على النحو الآتي: *يمتلك النوع البشري كفاية رمزية مُشترَكة تتألف من مجموعة من الكليات الثقافية التي قد تختلف من مجتمع إلى آخر من حيث الشكل والمضمون*. يقوم الخطيبي[41] بتطوير هذه الفكرة باعتماده استعارة الشجرة التي تُقدِّم الثقافةَ الإنسانية بوصفها شجرةً جذورها متنوعةٌ وجذعُها واحدٌ:

> *ننطلق من فكرة أن التشابه هو البنية الأصلية والنهائية لأي مجتمع بشري. البنية التي يتم تطعيمها فيما بعدُ بخصوصياتِ وطبائعِ كل مجموعة إثنية وكل شعب وكل حضارة. إنها تشبه*

[40] أنظر N. Chomsky، 1986.
[41] أنظر A. Khatibi، 1993، ص. 17-18.

شجرة تُمد جذورَها بحسب أنواع الفروع. لكن الأمر ينتهي، كما يخبرنا التاريخ، بإخفاء الفروع جذعَ الشجرةِ. هكذا تنشأ إرادةُ فرض القوة من قبل البعض على البعض الآخر [42].

يؤكد الخطاب ذو النزعة البيثقافية، بالانطلاق من هذه الفرضية العامة، على أن الثقافة المغربية نسيجٌ يتغذى من روافد ثقافية متعددة؛ رافد الطابع الأمازيغي، رافد الطابع العربي، رافد الطابع الإسلامي، رافد الطابع اليهودي، رافد الطابع الأفريقي ورافد الطابع الغربي. لذلك فإن تركيبة الكيان المغربي تتشكل من روافد مختلفة، بحيث يُعد إرجاع الكل إلى طبقة واحدة تعسفا ونزعة اختزالية. كما أنه ينطلق من العنف الرمزي. يؤدي التراث، ضمن هذا الكُلِّ المؤلَّفِ، "المركَّبِ"[43] بحسب مصطلح پول پاسكون، وظيفةَ الذاكرة الجمعية، إنه الدليل على وجود *موتى من بين الأحياء*؛ وهو ينتمي بالتأكيد، من هذه الزاوية، إلى الماضي؛ غير أنه يُخلِّف بصمته التي لا تمَّحي على الحاضر، حتى لو بُذلتْ جهودٌ كثير ة لتقديمه على أنه مجرد منتجات فولكلورية، أو لتشييئه بجعله سلعة خاما، أو للزج به في غياهب اللامفكَّر فيه. إن الاعتراف بالتراث هو إذن شرطُ التصالحِ مع الهويةِ الأساسِ، وهو ما يقتضي الاهتمامَ به من قبل المجتمع لا بوصفه ذريعة يستند إليها دُعاة نزعة التقليد ونزعة المحافظة، وإنما باعتباره علامة حية ودينامية قادرة على بث نفَسِ *الأموات-الأحياء* الحيويِّ في *الأحياء-الموتى*. من ناحية أخرى، فإن إدراج الإنسان المغربي ضمن مجرى التاريخ، يتطلب منه أيضا أن يكون متوافقا مع اللحظة الزمنية الحالية التي تُعد الحضارةُ الحديثة، بعلومها وتقنياتها، مُحرِّكَها الأساسَ.

هكذا، نجد أنفسنا من جديد في مواجهة مسألة اللسان بما أن الانفتاح على الحضارة الحديثة يمر عبر إتقان اللسان الأجنبي؛ الفرنسي أو الإنجليزي. إن هذا المرور يُعَد، بالنسبة إلى الخطيبي، مرورا مفروضا من طرف الفرانكوفونية لأسباب تاريخية مرتبطة باللحظة الزمنية الكولونيالية وبالأساسِ الذي تنهض عليه. بيد أن الفرانكوفونية لا تعني القبول الأعمى للسانٍ وثقافةٍ دون أي تحفظ، أو القبول غير المشروط لنموذج قسري. هكذا، يستند *الموقف ذو النزعة البيثقافية* إلى مبدأ منهجي يتمثل في مبدأ *النقد المزدوج*، نقد الذات ونقد الآخر فيما يتعلق

---

[42] أنظر A. Khatibi، نفس المرجع.

[43] la société Composite المجتمع المركب هو مفهوم ابتدعه پول پاسكون ، وأشار إليه أول مرة في محاضرة ألقاها سنة 1969، ثم نشرت فيما بعد في مقال (La formation de la société marocaine BESM Janvier 1971) ، وهو يشير إلى المجتمع الذي تتداخل فيه أنماط إنتاجية متعددة، دون أن يشكل أحدها سمة مميزة للمجتمع. ويرى، في سياق حديثه عن المجتمع المغربي، أن هذا الأخير تتداخل ضمنه أنماط عديدة (القبلي، الفيودالي، الرأسمالي، الاشتراكي...). وتنعكس هذه الأنماط، بل وتتداخل في الفرد الواحد إذ نجده يعيش شخصية مركبة تتداخل فيها جميع الأنماط، بل ويتعايش معها، مما يؤدي إلى تمظهرات متناقضة على المستوى الفردي والاجتماعي والثقافي والسياسي. (المترجم)

بِغلُوِّ وتيه كل واحد منهما. نتحدث عن النقد الذاتي حينما تَسقط الذات في النزعة التقليدية؛ وتجد ضالتها في الفكر والممارسة المحافظين والمفارقين للحظة التاريخية. ونتحدث عن نقد الآخر عندما يتباهى هذا الأخير بما حققه على مستوى الهيمنة الفنية والجمالية والاستراتيجية. وهكذا فإن النقد المزدوج هو تساؤل مستمر بشأن المزاعم ذات النزعة المطلقة لكل من الغرب والشرق، ولكل من الأنا والغير. إنه أيضا اقتراح لفكر آخر يُقيم جسور التحاور بين أوجه المخالفة والتنافر والتنابذ بناء على الانصات الإيجابي لجميع الأصوات ولجميع النماذج الفكرية والأصوات المتعددة التي تسائلنا.

يقترح الخطيبي (1993)، لأجل ترسيخ *الفكر ذي النزعة البيثقافية* في وعي المواطن، اعتمادَ استراتيجية لتدريس الألسنة في المغرب الكبير بالاستناد إلى ثلاثة معايير: الواقع اللغوي للبلد، السياق الجيوستراتيجي، وطابعِ بعض الألسنةِ الدوليّ. ومن ثمة، ستكون الألسنة التي سيتم تدريسها هي اللسان العربي باعتباره لسانا رسميا، الأمازيغية باعتبارها لسان الثقافة التراثية، والإنجليزية باعتبارها اللسان الأجنبي الأول بالنظر إلى عالميته، وأخيرا لسانا أجنبيا اختياريا ثانيا قد يكون اللسان الفرنسي، الإسباني، الألماني، الإيطالي، أو غيرها. يتم النظر إلى مسألة اللسان الأمازيغي من زاوية *السِّلم اللغوي*، أي قبول الاختلاف، والاعتراف ببعدِ كياننا التاريخيّ، والمصالحة مع الماضي البعيد. لِنلاحظْ أن الخطيبي إذا كان يتميز بكونه أحد المفكرين القلائل المرموقين الذين "اعترفوا" بالأمازيغية، فإنه يتحتم علينا إغناء "موقفه" اليوم بأخذ دسترة الأمازيغية في عام 2011 بعين الاعتبار، والتي جعلت هذا اللسان يحظى بمكانة رسمية لدى النخبة المتحدِّثة باللسان العربي؛ ومن ثمة إضفاء الشرعية على المطالبة بتبوئه وضعا أفضل.

يتم دمج التنوع الثقافي واللغوي ضمن الخطاب ذي النزعة البيثقافية بوصفه واقعا سوسيو-ثقافيا، إذ بدلاً من إنكاره أو طرحه جانبا أو تقديمه في صورة فكر ذي نزعة أحادية، نجعل منه مصدر إغناء للوضع الرمزي، شريطة أن يتم التحكم في التناقض القائم بين المساهمات المختلفة التي أدت إلى تشكّله، وألا يؤدي ترسيم الحدود بين مختلف التنويعات الثقافية واللغوية إلى السقوط في نزعة الأنانية الثقافية أو في الاستلاب؛ اللذين يُعدان، على التوالي، المحصِّلة الحتمية للاختلاف المتطرف وللهوية المنفتحة كليا. ويعتبر *الاختلاف العنيد*، بالنسبة إلى الخطيبي، مفتاح هذه اليقظة، ويقوم بتعريف هذا المفهوم بهذا الشكل:

> *يعد الاختلاف العنيد هَجرا للميتافيزيقيا باعتماد نقدٍ مزدوج، صراعٍ مزدوج، موتٍ مزدوج (...): نقدٍ لنوعين من الميتافيزيقيا، نقدٍ للمواجهة بينهما. إننا نقوم بخيار واحد، بخيار واحد ممكن: أن نفكّر المغرب كما هو، بوصفه موقعا طوبوغرافيا يتموضع بين الشرق والغرب. إن*

المغرب، بوصفه أفقا للتفكير، لم يتم استيفاؤه حقه بعد. من ناحية، ينبغي علينا أن نُنصت لصداه يتردد على لسانه الخاص (على ألسنته)، ومن ناحية أخرى، وحده الخارج الذي أعيد تفكيره من جديد، الذي تمت زحزحته عن المركز، الذي تم قلبه رأسا على عقب، الذي تم صرفه عن محدداته المهيمِنة، يُمكنه أن يأخذنا بعيدًا عن حنين الأب، وأن يقتلعه من تربته الميتافيزيقية أو، على الأقل، أن يصرفه عن اقتلاعٍ من هذا النوع [44].

يعد *الطابع البيثقافي*، ومعه *الطابع البيلُغوي* الذي يشتغل بمثابة حامل له، محاولتين لتفكيك وإعادة بناء بنية نتوق إلى أن تكون متجانسة ومتَّسقة، وذلك انطلاقا من تقويض بنية الأنساق الثقافية واللغوية المختلفة في ظل منظور مثالي لصوغ ثقافة متمازجة. وتقتضي سيرورة صوغ هذا التهجين الثقافي اشتغالا على الذات بصورة متزامنة؛ أي على مكونات هويتها الخاصة، واعتماد مقاربة إيجابية للآخر. بالنسبة إلى الخطيبي، تتجلى الشروط ذات الطابع الأخلاقي في *الضيافة*، و*اللباقة*، و*الكياسة*.

الطابع البيثقافي، أسطورة أم حقيقة؟

تتميز اللحظة الزمنية لعالم اليومِ، المضطربِ بشكل استثنائي، بتفاقم التناقض بين الهوية والاختلاف. ومن ثمة، يمكن للخطاب ذي النزعة البيثقافية أن يُفسَّر إما بوصفه خطابا ساذجا وبريئا، وإما باعتباره خطابا مضلِّلا أو أيضا بوصفه خطابا ينطوي على يوتوبيا، على نزعة مثالية إنسانية بالمعنى الأصيل للكلمة.

الطابع البيثقافي، خطاب يتصف بالقصور

تؤدي النزعة البيثقافية، بوصفها تعبيرا عن النسبية الثقافية؛ وباعتبارها تعبيرا عن إرادة الانفتاح على الآخر، إلى تناقض اليقينيات الضيقة وإلى الرؤى ذات القناعة العلمانية أو المطردة. إنها تعني، فيما يتصل بنظرتها التاريخية، النقاءَ العرقي، الامتياز الجينيالوجي، وقُدسية المرجع وكذا الإرادة الإلهية. في المقابل، يُنظر إلى هذا الخطاب بشكل نقدي من قبل الأصوليين والمتطرفين والقوميين. بالنسبة للأصوليين (*السلفيين*)، يَكمن خلاص الأمة العربية الاسلامية في العودة إلى تقليد *السلف الصالح*، إلى فكر القدماء وسلوكهم النموذجي، أولئك الذين يُفترض أنهم كانوا يُطبقون تعاليم القرآن والسنة؛ أما الأكثر *تقدما* منهم فيَدْعُون إلى الانفتاح على الغرب، لكنه انفتاح انتقائي يتجلى في اقتراض تقنيات هذا الأخير في الإنتاج والتدبير وكذا منتجاته

[44] أنظر A. Khatibi، 1993، ص. 135-163.

التكنولوجية، بينما يتم رفض قيمه التي يُفترض أنها تتعارض مع القيم العربية الإسلامية[45]. لهذا السبب، اعْتُبِر الخطاب ذو النزعة البيثقافية من قبل هذا التيار الديني على أنه خطاب يهدد استمرارية الأسس التي تنهض عليها قيَّمُه.

أما بالنسبة إلى المتطرفين، وخاصة جماعة *الإخوان المسلمين*، فإن الخطاب ذو النزعة البيثقافية يقوم به دعاة النزعة العقلانية العلمانية (*القومية العلمانية*) الذين يُروجون للحضارة الغربية التي توصف بأنها "شيطانية" (*الحضارة الشيطانية*). وتتسم هذه الحضارة، بحسب هذا التيار، بالنزعة الإلحادية والمادية وبالانحلال الأخلاقي، كما يزعم هؤلاء المتطرفون، علاوة على ذلك، بأن دعاة النزعة البيثقافية يسيئون، باختيارهم التحدث في بلاد الإسلام بالألسنة الأجنبية، إلى اللسان العربي؛ اللسان الذي يحظى بقدسية من قبل الوحي الإلهي. أخيرا، يعتقد *الجهاديون*، ومختلف أتباع الاتجاهات الراديكالية المتعصبة، أن المثقفين دعاةُ النزعة البيثقافية هم مستلبون بالغرب (مغتربون)، لهذا يقع على عاتق المسلم الصالح واجب القيام بالدعوة (*الدعوة*)، وبواجب العنف (*الجهاد*) إن لم تتم الاستجابة. ثم إن الخطاب ذو النزعة البيثقافية، باستثناء التيار الليبرالي المستوحى من بعض مفكري حركة *النهضة*، يعد، بالنسبة إلى القوميين العرب، مؤشرا على الهيمنة الإمبريالية الغربية (الفرنسية أو الأنجلو ساكسونية) ، ويُعتبر المثقفون الذين يحملونه عملاء للإمبريالية الغربية لأنهم سيقوضون سلامة التراث اللغوي والثقافي العربيين، ثم إنهم سيقومون، بسبب إيمانهم بنزعة النسبية الثقافية ، بزرع الشكوك بخصوص اصطفاء الأمة العربية (*خير أمة أخرجت للناس*) وبخصوص رسالتها الأزلية (*رسالة الأمة العربية الخالدة*) ؛ وفي النهاية، فإنهم سيساهمون، باستخدامهم الألسنة الأجنبية (خاصة الفرنسية والإنجليزية)، في إضعاف اللسان العربي الذي يشكل قِوام العروبة [46] .

لذلك نرى أنه تم رفض الخطاب ذي النزعة البيثقافية، باعتباره مسخا قادما من الغرب، من قبل *السلفيين المعتدلين* و*القوميين العرب* الذين يرون فيه خطرا يتهدد المواطنَ غير الملِم بلسانه وثقافته. ويُعَد هذا الخطاب، بحسب *المتطرفين*، سُمّاً يهدد مقومات عقيدة المسلم وقِيَّمَها. أما الرفض الأكثر تطرفاً فيأتي من *الجهاديين* الذين يسعون إلى القضاء بالعنف على كافة مظاهر الحضارة الغربية.

[45] أنظر علال الفاسي، 1966.

[46] أنظر ميشيل عفلق، 1959.

النزعة البيثقافية، خطاب هامشي

بصيغة أخرى، يمكننا كذلك أن نتساءل عن مدى ملاءمة الخطاب ذي النزعة البيثقافية لواقعِ مغرب اليوم الاجتماعيّ والثقافيّ. في الواقع، يبدو أن النزعة البيثقافية مشروع ذو نزوع فكريّ تتبناه فئة محدودة من *الأنتليجنسيا* المرتبطة رمزياً بالثقافة الغربية، وخاصة الكتاب الذين يكتبون بالفرنسية، كما يستجيب لانتظارات الطبقات الحضرية الميسورة المنفتحة بدورها على الغرب رغبة في قضاء مصالحها المادية و / أو الرمزية.

وفي هذا السياق، فإننا نُشيد، من جهة، بالجهود التي بذلها كل من الخطيبي واللعبي لإعادة نشر كتبهم في المغرب بهدف جعلها في متناول القراء المحليين، غير أنه يمكننا، من جهة أخرى، أن نتساءل على سبيل المثال عن القاعدة الاجتماعية للأدب المغربي المكتوب بالفرنسية، ما طبيعة استقبال هذا الأدب، وبصورة أكثر عمومية، ما تأثير المشروع ذي النزعة البيثقافية على الشرائح الاجتماعية العريضة؟ ستبقى الإجابات عن هذه التساؤلات مؤقتة ما لم يتم إجراء بحوث ميدانية تتناول هذه الموضوعات *في الواقع القائم*، في الميدان. نتوفر على أول جواب مُستقى من نتائج تحقيق تم إجراؤه بين تلاميذ المدارس الثانوية وطلبة الكليات. وتُبين نتائج هذا التحقيق، من ناحية أولى، أن الأعمال الأدبية الفرنسية مقروءةٌ بصورة محدودة؛ وتوضح، من ناحية ثانية، أن الآداب المغاربية لا تثير اهتمام التلاميذ والطلبة؛ وتُبدي، من ناحية أخيرة، أن هؤلاء الكتاب معروفون عن طريق وسائل الإعلام أكثر مما هم معروفون بالأعمال التي يكتبونها. من هنا ينبثق السؤال الجوهري الآتي: هل يُعتبر حوار الثقافات حقيقة أم أسطورة؟ يستحق هذا السؤال أن يُطرح لأنه إذا كان الانفتاح على الآخر وباتجاه الآخر ضرورةً من أجل تنمية المجتمعات المحيطِيَّة اقتصاديا وعلميا وثقافيا، فينبغي الاعتراف بأن مجتمعات المركز لا تقترض من الأولى سوى القليل جدا. في الواقع، طالما أن التبادل الاقتصادي بين المغرب وفرنسا غيرُ متكافئ، فإن الأمرَ ذاتَه يتم على المستويين اللغوي والثقافي. وتؤكد هذه الحقيقةَ أدلةٌ كثيرةٌ. نذكر، على سبيل المثال، المكانةَ المهمة التي يحظى بها اللسان الفرنسي وثقافته لدى طبقات المجتمع الوسطى، والتكلفة الباهظة التي نؤديها بسبب حضور *الثنائية اللغوية العربية الفرنسية الجامحة* على المستوى التعليمي من حيث الميزانية المخصصة لأداء النظام التعليمي والمتعلمين، ومن حيث تلك المترتبة عن الانقطاع والفشل المدرسيين[47]. وبالمقابل، ينعدم تقريبا، كما نعلم، الاهتمام في المؤسسات الفرنسية بالثقافة المغربية، كما أنها لا تمنح سوى مكانة ضئيلة للسانين العربي والأمازيغي في المؤسسة التعليمية بفرنسا. ثم إننا ندرك، بالإضافة إلى ذلك، أن تكلفة

[47] أنظر M. Moatassime, 1974 ; Rapport du CSEFRS, 2015.

حضور اللسان الفرنسي وثقافته في المغرب يتحملها الطرف المغربي في كل من التعليمين العام والخاص. وهو ما يكشف *في حد ذاته* عن المفارقة القائمة.

يَعتبر البعضُ، في ظل هذه الظروف، أن الحديث عن *منظورات بيثقافية وعن حوار الثقافات*، يُعَد ضربا من السذاجة والبلادة، إذ يتعين علينا أن نقول، برؤيتنا الأشياءَ بطريقة مُتبصِّرة، بأننا لا نملك أيَّ خيار سوى الانفتاح على الآخر طالما يَحتل موقعَ الكيان المهيمن بفعل قوته المادية والرمزية؛ ثم إن الانغلاق على الذات ستكون له، بالتأكيد، نتائج عكسية؛ وسيؤدي حتما إلى السُّبات العميق. لكن من هو هذا الآخر؟ هل يمكن اختزال الغرب في اللسان والثقافة الفرنسيين فقط؟ بالتأكيد، سيكون الجواب بالنفي، إذ أن النخب المغربية، تلك التي تكونت في المدرسة الفرنسية خلال الفترة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، مُتمكِّنة من اللسان الفرنسي وثقافته لأسباب تاريخية، فهل يُعَد هذا سببا لتكريس الاعتماد عليها في عالم يعتمد فيه اللسان الفرنسي وثقافته، بالنظر إلى التوجه الذي يفرض ذاته منذ بضعة عقود، على اللسان الإنجليزي والثقافة الأنجلو ساكسونية. إن هذا التغيير في المنظور يتم إدراكه تماما من قبل الطبقات الاجتماعية الميسورة التي تَعْهَد بتعليم أطفالها، بشكل متزايد، إلى مؤسسات أمريكا الشمالية أو إلى كبريات المدارس الأوروبية الأنجلوساكسونية، وذلك لاقتناعها بأن الولوج إلى الحداثة يتطلب تعليما أنجلو ساكسونيا. هكذا، يمكننا التسليم بأن الطابع البيثقافي قد أصبح استراتيجية براغماتية تم تطويرها من قبل الطبقات المهيمنة على مستوى بلدان المحيط قصد جني أفضل الفوائد المادية والرمزية من الثنائيتين اللغوية والثقافية.

النزعة البيثقافية، يوتوبيا ذات نزعة إنسانية

مازلنا في حيرة من أمرنا في مواجهة مأزق الهوية والغيرية، التقليد والحداثة، غير أننا نجد أنفسنا في مواجهة التطور التاريخي. لهذا السبب فإننا نَذكر، من بين المهام ذات الأولوية المنوطة بالمجتمع الكوني اليوم وغدا، صياغة تصور ووضع نموذج لمجتمع بيثقافي يدرك فيه الأفراد والمجتمعات أنهم ينتمون إلى الإنسانية نفسها، وأنهم يرتبطون بالمصير نفسه ارتباطا وثيقا، وأن الاختلافات اللغوية والثقافية ما هي سوى أوجهِ ثراءٍ ينبغي الحفاظ عليها وتثمينها سواء لدى الذات أو لدى الآخر. بصيغة أخرى، تُعتبر النزعة البيثقافية مشروعا يدخل ضمن يوتوبيا ذات نزعة إنسانية؛ بمقدورها أن تشكل بديلا يقوم، في الوقت ذاته، بمواجهة الهيمنة الإمبريالية على المستويات الاقتصادية والثقافية والعسكرية، وصَدِّ انتشار مختلف أوجه الأصولية (المألوفة والعلمانية)، وكذا أصولية النقاء العرقي والقومية. يقتضي تحقيقُ مشروع من هذا النوع توفرَ شروط داخلية وأخرى خارجية. يتمثل الشرطُ الداخليُّ الرئيسُ في توطيد أسس الديمقراطية، أما

الشرطُ الأساسُ الخارجيُّ فيتجلى في المشاركة والاحترام، عن طريق التبادل المتكافئ للمنتجات المادية والرمزية بين الشمال والجنوب. هل يُعد هذا حلما طوباويا بعيد المنال؟ ربما، ولكن أين يكمن واجب المثقف الحر؛ إن لم يكن في وضع نماذج فكرية مُبتكَرةٍ قادرةٍ على إظهار أوجهِ قصورِ نماذج بالية وجعل يوتوبيا الغد ممكنة التحقق.

البيثقافي، المعنى والتمثيل

تكريما لـ
مولود معمري (1989-1917)

الإشكالية

يُعتبر الطابع البيثقافي، *بحكم الواقع*، شكلَ هيمنةٍ رمزيةٍ مُحرَّفٍ ناجمٍ عن الصراع بين نماذجَ ثقافية تُمثل رأسَمالٍ رمزيٍّ تَتناسب قيمَته مع القوة التي تحظى بها المجتمعات في إطار العلاقات الدولية، ومع الوضع الذي يحتله الفاعلون في التراتبية الاجتماعية[48]. يسعى هذا الفصل، بصورة محددة، إلى تحليلِ الصلة القائمة فيما بين الثقافات وانعكاسِها على الأشخاص الذين يوجدون، نتيجة لذلك، في وضعية البين طرفين الثقافية. ويركز التحليل الذي نقترحه على تحديد معنى مسألة "البين طرفين" وعلى تمثيلها الاجتماعي. وتهدف هذه الأخيرة إلى أن تكون جزءاً من إشكالية *الطابع البيثقافي* العامة باعتباره صيغة من بين صيغ اتصال الثقافات فيما بينها؛ وبوصفه، بالتأكيد، قضية مركزية ضمن حقل الأنثروبولوجيا الثقافية بالمغرب. وسنقوم، إلى جانب ذلك، بفحص *المعنى* الظاهري للوحدة المعجمية *بين الطرفين* ضمن نظام اللسان بغرض تحديد *دلالتها* الضمنية ضمن نظام الخطاب الخاص بدراسة الأمثال، كما سنبرز التمثيل الذي يمتلكه الأشخاص عن هذه الظاهرة اعتمادا على بعض الشهادات. إننا نهدف، بذلك، إلى توضيح طرائق التجلي الواقعي للوضعية البيثقافية.

البين طرفين في اللسان

يتم في اللسان الفرنسي استعمال حرف المعنى *بين* من اللاتينية (inter) "فيما بين" (parmi)،" في منتصف"، "في وسط"، "في خِضم" (au milieu de) باعتباره وحدة صرفية

---

[48] أنظر P. Bourdieu، 2008.

أصلية لعدد كبير من الوحدات المعجمية الاسمية (*بين* + الاسم) والفعلية (*بين* + الفعل)؛ إنه [أي اللسان] يخصها بمعنى متعدد يمكن اختزاله في عدد قليل من المعاني الأساس:

أ- تدل *البين الطرفين* (*L'entre-deux*) التي تكتب أيضا بهذا الشكل (*entredeux*)؛ على:

الحيزِ أو المكان الذي يفصل بين شيئين قريبين من بعضهما نوعا ما، والذي تربطه بهما علاقة تجَاوُر، على سبيل المثال: *الشق (l'entretaille)*، في النحت، هو فلْق رفيع بين فلْقين عميقين؛ *ما بين السكتين (l'entre-rail)* هو الحيز الموجود بين سكتين، إلى غير ذلك من الأمثلة؛

1. تبادل المجاملات(اللياقة)، *امتلاك اللباقة (avoir de l'entregent)*، امتلاك فن التعامل داخل المجتمع؛
2. الوضع الوسيط بين طرفين، على سبيل المثال: تعني كلمة *بين الشريطين (l'entre-bandes)* الحد الفاصل بين طرفي قطعة من القماش؛
3. وتدل *البين طرفين،* في لغة الرياضة، على مرحلة من اللعب لا يمتلك فيها أي واحد من اللاعبين الكرة، حيث تعطى انطلاقة اللعب من جديد برمي الكرة في الهواء من قبل الحكم، وعلى اللاعب الأسرع أو الأكثر موهبة الاستيلاء عليها.

ب- تدل الأشكال الفعلية المصاغة انطلاقا من السابق المتصل بالوحدة الصرفية *بين (entre)* على:

1. فكرة التبادل، المبادلة؛ على سبيل المثال: *النظر إلى بعضنا (s'entre-regarder)*، *تدمير بعضنا (s'entre-détruire)*؛
2. فكرة عدم اكتمال إنجاز عمل لم يتم إنجاز إلا نصفه، على سبيل المثال: *وارب*، *لمح*، *وارب*، إلخ *(entrebâiller, entrevoir, entrouvrir, etc.)*.

نستخلص من هذه التعريفاتِ الوحداتِ المعجمِية الآتية: *فرّق (séparer)* (أو فَصَل بين عنصرين)، *وسيط (intermédiaire)* (أو يصِل بين طرفين)، *تَبادَل (échanger)*، *عَمَلٌ غيرُ منجزٍ بصورة كلية (action faite à moitié)* (أو مُنجَز بصورة جزئية)؛ إنها تدل، بالأساس، على وحدتي المعنى الصغريتين الآتيتين: الفُرقة والتبادل. تُقدِّم هذه الوحدات المعجمية، بالنظر إليهما على المحور التركيبي، المعنى العام الآتي: يُعَدُّ البين طرفين موقعا وسيطا بين موقعين أصليين

حدوديين تَتمُّ بينهما علاقات المبادلة والتبادل، أي العلاقات التي تؤدي إلى وضعٍ قد يكون مكتملا أو غير مكتمل .

ج- لقد تَمَّ، في اللسان العربيّ[49]،رَصدُ عدة أشكال تَرِد فيها " *بين*":

1. *بَيْنَ*، حرف معنى يدل على معنى "بَيْن" (entre)؛
2. *البَيْنُ*، اسم يعني "الفرقة" (la séparation)، "البُعدُ" *(الفرقة)* (la distance)، كما يعني نقيضها "التقريب، التوفيق" (le rapprochement)، " القُربُ" (la proximité) (الوصل)، الأشكال الفعلية هي: بنى (مكتمل) يبني (غير مكتمل)؛ *المصدر* بصيغة المذكر "*بَيْنٌ*" وبصيغة المؤنث "*بَيْنونة*"؛ ومن ثمة تنتمي " *البَيْنُ*" في الوقت نفسه إلى هذه الفئة من الكلمات المترادفة والمتضادة، والتي يسميها النحويون *الأضداد.*
3. *البيّن* تعني أيضا "*الوضوح*" (la clarté).
4. *بَيْنَ بَيْنَ*" هو تعبير يعني "بين طرفين" (entre-deux).

ومن ثمة، سوف نلاحظ أن الوحدة المعجمية" *بين طرفين*" لا تحمل في اللسان العربي أية دلالة قدحية أو سلبية. أما في اللسان الأمازيغي، فإن "بَيْنَ" يتم التعبير عنها بواسطة حرف المعنى (ئنگر، نگر، گر)؛ أمثلة (نگر ئساڤن) " *بين الأنهار*" (*l'entre rivières*)، (نگر ئماون) " *بين الأبواب*"(*l'entre portes*). لا توجد صيغة اسمية تعني "*بين طرفين*"

نود أن نقترح، انطلاقا من الوحدات المعجمية الدالة على " *البين طرفين*" في اللسان، الانتقال إلى حقل الأنثروبولوجيا الثقافية الذي يُعيِّن، وفقه، مفهومُ "البين طرفين" موقعاً رمزيا وسيطا(ج) بين موقعين أصليين حدوديين(أ) و(ب)؛ مُتميِّزين على المستويين البنيوي والوظيفي، وهي الوضعية التي يمكننا تقديمها على شكل الخطاطة الآتية :

(أ(ج)ب)　　　　(أ(ج))(ب)　　　　(أ) (ب(ج))

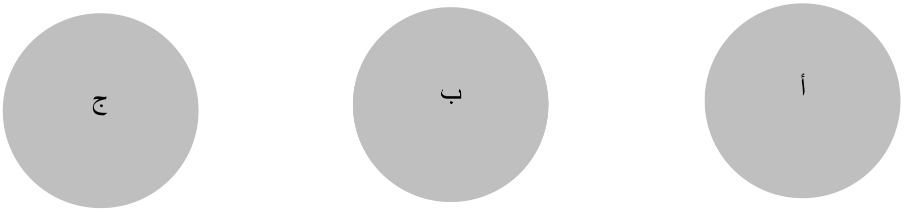
يهدف التحليل الذي نقترحه هنا إلى أن ينضوي إلى إشكالية *الطابع البيثقافي* العامة بوصفها طريقة لإقامة الثقافات لصلة فيما بينها، وهي تشكل، بالتأكيد، قضية مركزية في حقل الأنثروبولوجيا الثقافية بالمغرب.

---

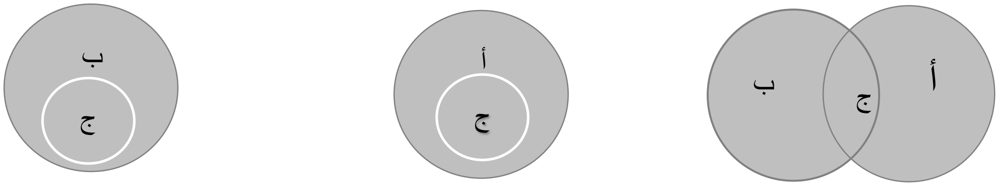
[49] أنظر ابن منضور، 1988.

لنضع فرضيتين عن بنية *البين طرفين الرمزية* ووظيفتها:

الفرضية الأولى: *البين طرفين* موقعٌ مستقل(ج)، تكون بنيتُه ووظيفتُه مُتميزتين عن الموقعين الأصليين (أ) و (ب):



الفرضية الثانية: يمثل *البين طرفين* الموقعَ الذي يتقاطع فيه الموقعان (أ) و (ب). ويمكن للموقع(ج)، المحدَّدِ بهذه الطريقة، أن يتميز إما بواسطة السمات الثقافية المشتركة بين (أ) و (ب)، أو بواسطة السمات الثقافية الخاصة بـ (أ) وبسمات أخرى خاصة بـ (ب):



تنبغي الإشارة، في إطار الفرضية الأولى، إلى أن *البين طرفين* يُعَدُّ موقعا سيأتي فيما بعد، سيتم بناؤه ببذل جهدٍ واعٍ وإراديٍّ، وبمسعى ينطلق من جاذبية الموقعين الأصليين. بالمقابل، تُسلم الفرضية الثانية؛ بأن السمات الثقافية لـ (ج) تعود إما إلى سمات ثقافية *لِنَحوٍ ثقافيٍّ* مشترك بين (أ) و(ب)، وإما إلى سمات ثقافات مميَّزة تتصل *بأنحاء ثقافية خاصة*.

البين طرفين في الخطاب

لنفحص الفرضية المناسبة لدراستنا، ويتعلق الأمر بفرضية ((أ(ج)ب)، ثم لنركز على طبيعة تفاعل السمات الثقافية المستعارَة من المواقع الأصلية. ثم لنحاول، بعد ذلك، الإجابة عن السؤال الآتي: هل ثمة في فكر وسلوك الأشخاص صراعٌ بين السمات الثقافية القائمة أو تعايشٌ أو تأثير متبادَل بينها؟ سيُتيح لنا النظرُ إلى *البين طرفين* في الخطاب تَأملَ هذه المسألة بصورة دقيقة. ولأجل ذلك، سنقوم بتحليل مفهوم *البين طرفين* في التلفظ، وخاصة في خطاب الأمثال

(مثل، قول مأثور، حِكمة ومثل سائر)، باعتماد متنٍ مُستقى من مصادر متنوعة[50]. وسنقتصر في هذا المتن، بِنيَّة تفادي القيام بأي تأويل دلالي مُجاوز، على الأقوال والأمثال التي ترد فيها بشكل صريح الوحدة الصرفية "*بَيْنَ*". سوف تعتمدُ المقاربةُ التصنيفيةُ للمواد التي يتشكل منها هذا المتن على عدد محدود من *الوحدات المعنوية* الصغرى أو وحدات الدلالة؛ والتي ترتكز، في الواقع، على التناظر نفسه، أو على عنصر تماسكِ الملفوظ المعنويّ؛ يشتغل التناظر بوصفه مُحَفَلا يسمح بأن يتم إدراك أية إرسالية باعتبارها وحدة دلالية كلية[51]. هكذا، تكون الوحدات المعنوية التي تنبثق عن هذا التحليل؛ كالآتي: *عدم الراحة* (عدم الارتياح، الضجر، الانزعاج)، *الخطر* (الإحساس بالخطر)، *الازدواجية* (الرياء، الخداع، النفاق، ازدواجية المعايير) والتردد (التذبذب، التسويف)[52]. دعونا نرى بعض الأمثلة التوضيحية:

1. البين طرفين باعتباره دالا على وضعية عدم الراحة الجسدية أو النفسية:
   - *يبتسم ابتسامةَ حَبةِ الجوزِ المتكلِّفةَ حين دقِّها بين حجرين* (عربي)؛
   - *لحيته بين هناء وبانا* (عبري)؛
   - *بين البصل وقشرته، لا نحصل على سوى رائحةٍ كريهة* (اللسان العربي الدارج)؛
   - *لا يقيم بين اللحم والظفر سوى الشوائب* (اللسانان الأمازيغي والعربي الدارجان)؛
   - *لا ينبغي أن تضع أصبعك بين الشجرة واللحاء* (العربية الفصحى).
2. البين طرفين بوصفه دالا على وضعية محفوفة بالخطر:
   - *أن توجد بين شريبديس وسيلا*[53] (يوناني)؛
   - *أن تكون بين الشيطان ودوامة البحر* (إنجليزي)؛
   - *أن تكون بين المطرقة والسندان* (أصل لاتيني)؛
   - *أن تكون بين نهرين* (أمازيغي)؛

---

[50] أنظر الإحالات الببليوغرافية.

[51] أنظر A. Greimas، 1970.

[52] أورد هنا الأصول الفرنسة لهذه الوحدات المعنوية:

l'inconfort, le danger, la duplicité, I' indécision.

[53] شريبديس وسيلا، وحشان بحريان في الأساطير الإغريقية يوجدان بمضيق بحري ضيق يلتهمان البحارة وكل ما ومن يمر منه. إنهما رمز الخطر الذي لا يمكن الإفلات منه. (المترجم)

- *أن توجد بين بَابَيْنِ (أمازيغي)؛*
- *أن تقع بين يدي أحدهم (أمازيغي)؛*
- *أن تجد نفسك مثل أرنب بين من يطاردك بعصا وبين من يطاردك بالمقلاع (عربي)؛*
- *الحصان يندفع، البغل يركل بحوافره، وبين الاثنين يموت الحمار (تركي)؛*
- *أن تكون بين الرياح والمد والجزر (فرنسي)؛*
- *أن تكون بين نارَين (فرنسي).*

3. البين طرفين دالا على موقف الازدواجية(التذبذب)

- *الشخص الذي يقف بالضبط في الوسط، بين عدونا وبيننا، يبدو لنا أقرب إلى عدونا مما هو أقرب إلينا؛*
- *الشخص الذي يكون بين صديقين، لا يمتلك سوى كلمتين فقط (فرنسي)؛*
- *لا يتدخل بين اثنين سوى الجِلفُ [المزعِج]* (عربي).

4. البين طرفين مكانا للتردد:

- *بين مقعدين نسقط على الأرض (فرنسي)؛*
- *من يتردد بين أي المسجدين يختار لأداء الصلاة، يقفل راجعا دون أن يصلي* (تركي).

يمكننا أن نرى بسهولة، اعتمادا على تأويل هذه العبارات، أن *البين طرفين* يتحكم فيه تناظر مزعج؛ إنه تناظر *عدم الارتياح*[54]. وبهذا، يتم تصور *البين طرفين* ضمن خطاب الأمثال بوصفه مكانا للتبعية، للتجاذب (للتوتر، للمنازعة، للصراع) وللإخفاق.[55]

إذا كان *البين طرفين يضع الذات في أرض عازلة*[56] *نوعا ما*، على هوامش موقعين أو أكثر أو على أطرافهما، فليس هذا المكان الملعون، مع ذلك، هو الذي تخضع فيه الذات، بصورة حصرية، لتقلبات غير محسوبة؛ إذ ثمة، في الواقع، بعض العبارات التي تُقدِّم نظرةً أكثر إيجابية عن *البين طرفين*. نذكر، على سبيل المثال، في اللسان العربي الفصيح:

---

54 Malaise.

55 Lieu de mouvance, de tiraillement, de ballottage.

56 No man's land.

- *أَنْتَ بَيْنَ كَبِدِي وَخِلْبِي*، حرفيا "أنت بين كبدي وغشائها"، يُقال لشخص عزيز جدا عليك ويرتبط بذاتك عضويا-يُعتبر الكبدُ مركزَ المودة في التقليد العربي (والأمازيغي)؛
- *أنت توجد بين أذني وكتفي*، حرفيا "أنت بين أذني وكتفي"، يُقال لشخص هو جزء من ذاتنا، ونهب له جسدنا وروحنا. يمكن للبين طرفين أن يشكل أيضا ملاذا للذات بعد تقلبات الدهر العديدة، على سبيل المثال: *ثمة جدار بين طرفين خضراوين*، *ثمة وادٍ بين جبلين*.

ويتجلى التضارب في تصور البين طرفين ضمن سجّل خطابي آخر، وهو الخطاب الديني. هكذا كتب المسيح، في العهد الجديد *آمين*، إلى مَلاك الكنيسة الموجودة في لاوديكيا:"أنا أعرف أعمالك: أنت لست بارداً ولا حاراً. هكذا، لأَنَّكَ دافئ، وَلَسْتَ بَارِدًا وَلاَ حَارًّا، سأَتَقَيَّؤُكَ مِنْ فَمِي"[57]. تدافع بوضوح رؤية پاسكال، الموسومة بالحصافة، عن نزعة *السماء المتشددة التي تتقيأ كل دافئ"* : أنا لست مُنبهرا بفائض الفضيلة، مثل القيمة، إن لم أكن أرى في الوقت ذاته، فائض الفضيلة المعارضة. [...] إن المرء لا يُبدي مكانته ليمكث في حدٍّ معين، وإنما يُظهرها بملامستِه بالفعلِ الحدَّينِ معاً، ومَلأِ كل الفضاء الموجود بينهما"[58].

أما في التقليد الإسلامي الأرثودوسكي، فيعتبر *البين طرفين* مرادفا *لموقع نافع*، لمكان للتسامح والتوازن[59]. وتشهد على ذلك الأقوال الآتية: *الحسنة بين السيئتين*: "الفعلُ الجيد هو الذي يوجد ما بين فعلين سيئين." *خير الأمور أوسطها* ": الأمورُ الفُضلى توجد *بين الطرفين*". تختلف هذه الرؤية بصورة خاصة عن الفكرة الشائعة التي يمتلكها الغرب عن الإسلام بسبب الوقائع الظرفية؛ فضلا عن ذلك، فإن الأصولية، مثلها مثل نزعة التطرف، هما ظاهرتان منتشرتان على حد سواء بين المسلمين والمسيحيين واليهود والهندوس.

ومن ثمة، فإن *البين طرفين* موسومٌ بحمولة دلالية سلبية نوعا ما. ومع ذلك، فإننا سنتفق على أن الرؤية السائدة في نظام اللسان والخطاب، لا سيما خطاب الأمثال، هي عموما رؤية *المعنى المشترك* التي تنقل، بطريقة ما، مجموع *آراء العامة* المجاوزة للمرحلة التاريخية، والتي تميز *الحكمة الشعبية* التي غالبا ما تتسم بكونها تحمل أحكامَ قيمةٍ سوسيوثقافيةً.

---

[57] أنظر Apocalypse، 3, 16.

[58] أنظر Pascal, Pensées VI، 353.

[59] *Site bénéfique*, lieu de tolérance et d'équilibre.

تمثيلات البين طرفين

ماذا عن تمثيلات الأشخاص الواقعيين الذين يُمكن التعرف عليهم اجتماعيا؟ لمحاولة الإجابة عن هذا السؤال، أجرينا *مقابلات* مع مجموعة من الأشخاص الذين يعيشون في ظل نظام *التعدديتين اللغوية والثقافية*. وقد اخترنا، لغرض إنجاز هذا العمل، شهادات بدت لنا الأكثر تمثيلا لمختلف الاتجاهات. وننطلق هنا من فرضية أنه ينتج عن تعدد الألسنة والثقافات حُزمة من الأفكار والسلوكيات التي تسعى الذاتُ التي تعيش هذا الموقف إلى إضفاء الاتساق عليها، إما بمحاولتها الاستفادة من هذه التعددية بصورة أفضل، أو بطرحها جانباً ما يبدو لها أنه يُقوِّض هويتها الأصلية.

منفى الداخل

أنا أعيش بين الرباط والبلد (تامازيرت). رأسي مقطوع إلى نصفين. عندما أكون في الرباط، أفكر في أسرتي، أفكر في القرية، في الأرض، في المزروعات، أرى نفسي أرقص من جديد أحواش على أرضية درْس الحبوب، وأتجول في القرية سيرا على الأقدام... وعندما أكون في "لَبْلادْ "، أفكر في متجر البقالة الخاص بي، في رفاهية المدينة، في الزبائن والمورِّدين، وفي الأطفال الذين تقع على عاتقي مهمة تربيتهم... أنا بحاجة إلى الرباط لأكون سعيدا في "لَبْلادْ" [60].

أ. م، 36 سنة، تاجر، الرباط.

تعيش هذه الذاتُ، إن صح التعبير، مُوزَّعةً بين فضاءين رمزِيَّين؛ الفضاء الحضري (الرباط) والفضاء الأصلي ("لَبْلادْ"، " *تامازيرت*"). تُمثل المدينةُ المكانَ الذي تقوم فيه الروابط على أساس المعاملات، حيث تبني فيه الذاتُ هويةً اجتماعية عن طريق الفعلِ السوسيو-إقتصادي، والنجاحِ المهنيّ والارتقاءِ الاجتماعيّ. ويُنظر إلى "*لَبْلادْ*" الأصلية على أنها مكان لإبراز تميُّز الذات الفردي، حيث تبسط فيه هذه الأخيرة أناهَا عن طريق الاستمتاع واللعب. وتَكمن المأساة في كونها تحمل معها وعيا شقيا، ولأنها تعيش موزعة بين عالمين مرجعيين، فإنها لا تستطيع تحملهُما معا. وللقطع مع وضعية تتسم بالفُصام (*رأسه مقطوع إلى نصفين*)، فإنها تتطلع إلى العيش في موقع مثالي، يتسم بالجمع بين معاني "*لَبْلادْ*" المبهِجة ومعاني المدينة ذات

---

[60] حاولت في تعريبي هذه الشهادات الابتعاد عن اللغة العالِمة والاقتراب، قدر الإمكان، من لغات مُتلفِّظيها وأوضاعهم السوسيو-اقتصادية وثقافتهم ورؤاهم المختلفة لوضعية *البين طرفين* وكذا طرائق تعبيرهم عنها. (المترجم)

الطبيعة نفسها. كيف السبيل إلى العيش، *بوجودك* في المدينة بوصفك ذاتا، في انسجام مع طرائق البلد الأصلي؛ مع الأرض؟ هذا ما يمكن أن نُطلق عليه *الشعور بالضيق*، *الحياة البئيسة* التي يعيشها الحضريون الجدد في المجتمعات التي يتم فيها تهميش أو طمس الطابع البدوي أو وصمُ مظاهره الثقافية واللغوية بأقبح النعوت.

صوت الأصولية

أنا أرفض الثقافة الغربية لأنها حاملةُ الاستلاب. لسنا بحاجة لهذه الثقافة التي تنهض على القيم اليهودية–المسيحية التي تجعل منا كائنات بلا روح، بلا شخصية، كائنات ضعيفة أمام الغرب. لَعَنَ اللّهُ هؤلاء المسلمين المزَيَّفين، هؤلاء المنافقين الذين يُقلدون الغربيين، ويتجهون أينما هبت الرياح. يمنحنا الإسلام نموذج مجتمع مثالي؛ يتم فيه الحكم على قيمة الفرد بتقواه وبمدى توافق سلوكه مع سلوك النبي.

ل. ب، 25 سنة.

نتوفر هنا على شهادة شخص يرفض ثقافة الآخر لأنه يفترض أنها تحمل في طياتها بذورَ فسادِ الهويةِ الأصليةِ، الهوية المبنية على القيم الإسلامية. هكذا، يَتم تَصوُّر حضورِ الثقافة الغربية في المجتمع الإسلامي على أنه اعتداءٌ. ومن ثمة، رفضُ وضعيةِ *البين طرفين* التي تُرادف وضعيةَ الازدواجيةِ والضعف، حيث يتم إلحاق الذين يقبلونها بأتباع *الحضارة الشيطانية*. تقوم الذات– في سعيها بلوغَ النقاء الأصلي المتمثل في النموذج المثالي الذي تجسده حياة النبي محمد–بالعودة إلى عالم مرجعي يقع في زمن النبي، زمن يُعتبر بمثابة عصر الإسلام الذهبي[61]، "الحقبة التي يتم فيها توظيف التقديس الذي حظيت به لاحقا بمثابة شاهدٍ وحيدٍ، سلسٍ وماضٍ على اليوتوبيا المستقبلية"[62].

---

61 ...من غريب المفارقات اعتقادُ البعضِ بإمكانية ترحيلِ الزمن الحاضر إلى زمن ولَّى، أو بعثُ الزمن الماضي واجتثاثه من كتب التاريخ والأذهان ليعيش في الزمن الحاضر...إن مثل هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يصدر سوى عن ذات هي الأخرى تقف على قدميها فوق تربة زمننا، لكنها تعيش بفكرها في تربة لا يمكنها أن تتحقق حتى في التخييل. ثم إن القول بالزمن الذهبي وبالزمن غير الذهبي يطرح مسألة ضرورة تحديد المفاهيم، خاصة أن التحديد ليس دائما مُعجميا بقدر ما هو تحديدٌ معرفي وثقافي عام، بل وإيديولوجي في كثير من الأحيان...الذهبي ليس ذهبيا دائما، ثم إن الذهبي بالنسبة إلى البعض ليس كذلك بالنسبة إلى البعض الآخر؛ وقبل هذا وذاك، نطرح السؤال الوجيه: ما الذهبي وأين يكمن؟ هل يركن تحديده إلى التدافع العلمي الرصين أم إلى تدافع المصالح وصراع المركزيات (إثنية، دينية، سياسية..)؟ ... (المترجم)

62 أنظر G. Kepel، 1990، ص. 52.

بين المغرب وفرنسا

لقد اشتغلت بفرنسا مدة أربعين عاما في المنجم والمعمل والبناء والأشغال المنزلية، اشتغلت في كل شيء. في فرنسا يمكنك الحصول على مقابل مادي إذا اشتغلت، أما إذا لم تشتغل فإنك لن تحصل على أي شيء، ستضيع. في فرنسا تنال جميع حقوقك: التعويضات العائلية، التقاعد، النقابة، الديموقراطية. يوجد أيضا العنصريون. لكنك إذا مكثت ببيتك يومي السبت والأحد، فإنه لن يحصل لك أي شيء، أما إذا خرجت فسيتم تكسير وجهك. في المغرب توجد لَبْلاَدْ، الأطفال، لكن لا يوجد عمل؛ هكذا هي القوانين ...

ب.أ، 68، عامل مهاجر متقاعد.

لقد تم أداء هذا المقطع من الخطاب *بلسانٍ وسيطٍ* يتميز بالتداخل بين بنيات لسان المتحدِّث الأمِّ (اللسان الأمازيغي) وبين الطريقة التي يتحدث بها اللسانَ الفرنسيَّ؛ لا سيما فيما يتصل بالتداخل على المستويين الصوتي والمعجمي. لقد قضى هذا الشخص حوالي ثلاثين عاما في فرنسا يشتغل في مختلف القطاعات (المنجم، المصنع، البناء، الأشغال المنزلية، وغيرها). وكوَّن –بعد قضائه سنوات عديدة من الخبرة فيما *بين الطرفين*؛ بين المغرب وفرنسا –تمثيلا ثنائيا عن هذين المكانين اللذين نميل إلى تصنيفها *باعتبارهما فضاءين نموذجيين* بما أنهما يتميزان بمواصفات حصرية. لنرى الأشياء أولاً من جانب الحديقة ثم من جانب الفناء. تُعَد فرنسا البلدَ المفضل للأسباب الآتية: توفر فرص العمل، ويتم فيها كسب المال، ويحظى العامل هناك ببعض الحقوق (تعويضات عائلية، راتب التقاعد، النقابة، الديمقراطية)؛ المغرب هو البلد المفضل بالاحتكام إلى القلب (الذات صاحبة الشهادة تقول *الكبد*)، إنها الأرض الصائنة للأسرة، وللتراث الثقافي. باختصار، إنها المِعْلَم الدَّال (أو معقِل الهوية؟) على الهوية الأصلية. بيد أن فرنسا هي أيضا بلدُ الحياةِ الصعبة، حيث تترصدك التقلباتُ الطارئة (بطالة، عنصرية، الشدائد). أما في المغرب، فثمة الوجه الآخر للعملة المتمثل في عدم استقرار ظروف المعيشة والعمل.

أين يتجلى *البين طرفين* في هذه الحالة المحدَّدة؟ هل يمكنه أن يكون عيشَ تجربةِ فضاءٍ وسيطٍ يقع بين المجال المغربي والمجال الغربي، فضاءٍ رمزي يتم فيه الجمع بين مزايا كلا المجالين؟ تَحمل هذه المسلمةُ في طياتها إشكاليةً مزدوجة طالما أن الذات لا تعيش، في نهاية المطاف، وضعا مريحا في أي من المجالين. في الواقع، نحن نعلم أن العامل المهاجر يعيش حالة من الحرمان الثقافي واللغوي في أوروبا. إنه يوجد في وضع لا يسمح له باستيعاب الثقافة الغربية، باستثناء بعض مظاهرها المباشرة (الاستهلاك، التقاليد، العمل، النقابة، وغيرها)، ويعود ذلك إلى كونه

أميا في معظم الأوقات، لا يعرف القراءة والكتابة ولا يرغب في الانخراط، بصورة فعلية، في تجربة يعتبرها مؤقتة. ثم إننا نعلم أن المهاجر لم يَعُد، بالضبط، ذاكَ الرجلَ الذي كان قبل إقامته في أوروبا، فقد عاش تجارب مرتبطة بأماكن أخرى، إلى جانب أشخاص آخرين، كما شاهد قيما أخرى ... وهذا الكم من الخبرات يميزه نوعيا عن مواطنيه الذين يطلقون عليه لقبا مُحمَّلا بنوع من النظرة الدونية "*فاكانس*"، "*بوفرانسا*" أو حتى لقب "*زماكري*"، وذلك على الرغم من المرارة التي تَجرَّعها جراء أسلوبِ الحياة الذي عاشه لتحصيل الممتلكات التي راكمها نظير كدحه طيلة حياته العملية. هكذا، فإن تجربة الآخر تضع مهاجرَنا السابق على هامش مجموعته الأصلية ... دون وضعه ضمن العقلانية الغربية؛ التي يظل غريبا عنها بشكل أساس بسبب رؤيته للعالم وسلوكه أيضا. باختصار، يتميز *البين طرفين* الذي تعيش فيه هذه الذاتُ، موضوع تحليلنا، بكونه موقعا رمزيا يتسم *بالغربة والغرابة*.

في الحقيقة، تضعُ هذه الوضعيةُ غيرُ المريحةِ الذاتَ فيما *بينَ طرفينِ* مُشابهٍ للذي تتحرك ضمنه مجموعات معينة من الشباب الأمريكيين السود، ويُطلقُ عليهم أقرانُهم لقب *التائهين*[63] لأنهم لا يريدون الاختيارَ بين اللسان والثقافة الأمريكية المعيارية وبين لسان الشارع وثقافتِه بما أن كِلا الفضاءين الرمزيين، بالنسبة إلى هؤلاء، يُقيمان فيما بينهُما علاقةَ ترابطٍ لا علاقةَ انفصالٍ [64].

في مديح الطابع البيثقافي

يفرض علينا العالم الذي نعيش فيه الانفتاح على الثقافة الكونية الآنية. إننا نمتلك، بالتأكيد، ثقافتنا وتراثنا الخاصين بنا؛ غير أننا نحتاج، قصد تطوير أنفسنا، إلى التمكُّن من الألسنة الأجنبية، واستيعاب العلم الحديث والتكنولوجيا. ولا أعتقد أنني سأكون، بهذا الفعل، مُستَلبا بالغرب، بل إنني أجد نفسي، على العكس من ذلك، في موقف يُتيح لي القيام بالنقد تجاه الغرب وتجاه مجتمعي.

أ.ك، 38 سنة، أكاديمي.

تُعد هذه الشهادةُ بالأساس خطابا عن *الطابع البيثقافي* منظوراً إليه بوصفه تجربةً فكرية تَخص عالمين مرجعيين؛ العالم العربي الإسلامي والعالم الغربي. يُشار إلى الأول هنا على أنه *ثقافتنا الخاصة*، *تراثنا*، والذي يبدو أنه يعني، ضمنيا، أن هذه الثقافة والتراث يتميزان بسمتي

---

[63] *Paumés (« lames »)*.

[64] أنظر Labov، 1978.

المحلية والخصوصية، في حين تُعتبر الثقافة الغربية، بصورة محددة، ثقافةً كونية، تعبيرا رمزيا عن عقلانية *الزمن الحاضر*. هكذا، تصبح تجربة *البين طرفين* واجبَ انفتاحٍ على الآخر وشرطَ بلوغ الكونية؛ ولم يَعُد *البين طرفين* إذن هو هذا الموقع الذي يَفصل أو يَربط بين الحدَّين؛ الحدِّ الأصليّ وحدِّ الغيريةِ، ولكنه أصبح، بالأحرى، قطبَ جذبٍ لا يمكن أن تكون خواصُّه الرئيسةُ سوى تلك المتعلقة بالمرجع الثقافي الغربي. هل هو استلاب؟ تُدافِع الذات عن نفسها بدعوى انتمائها إلى هوية عنيدة[65]، يقظة ونقدية بصورة مزدوجة لجُنُوحِ الهوية الأصلية المطلقة ولهيمنةِ الآخر العمياءِ في الوقت ذاته[66]. لكن هل بمقدور *النقد المزدوج* أن يفلت من إضفاء الطابع التاريخي على الذات، ومن إدراجها ضمن دائرة وسائطية كلامية للَحظة زمنية أخرى، هي لحظة القطب المهيمن؟ يبدو من الوهم أن نُشيِّد *بينَ طرفين* يَتم الاعتماد، في بنائه، على التوازن والانسجام القائم بين مرجعين ثقافيين يَحتلان وضعيتين غير متكافئتين في سوق السلع الرمزية العالمية لأننا نستطيع أن نؤكد، دون أن ننساق وراء اقتصاد ذي النزوع الآلي، أن شروط التبادل الرمزي تخضع لشروط التبادل المادي بين الجنوب والشمال.

تجربة الغيرية

أن تكون لدى ابن محمد القدرة على إجراء هذا النوع من الحوار معي نِدا للند، فإن ذلك شكَّل في حد ذاته مسألة رائعة جدا... لقد تمكنا، عن طريق هذه المواجهة المتبادلة، من ربط علاقات وثيقة، وفي الوقت ذاته، من تأكيد غيريَّتِنا الأساسِ مرَّةً أخرى. إن ما كان يفرقنا هو ماضينا. أستطيع فَهم ابن محمد في الحدود التي يستطيع فيها أن يفهمني هو الآخر -وهذا يعني بصورة جزئية ... أن غيريَتَنا لم تكن من النوع غير القابل للوصف، وإنما كانت، بالأحرى، تتشكل من مجموع التجارب التاريخية المختلفة. لقد كنا ننتمي إلى شبكات ذات دلالات مختلفة، لكن هذه الشبكات أصبحت الآن متشابكة جزئيا على الأقل. ومع ذلك، لم يكن الحوار مُمْكنا بيننا إلا عندما أدركنا اختلافاتنا، إلا عندما بقينا وفيّين -على الرغم من انتقاداتنا -للرموز التي ورثناها من تقاليدنا الخاصة بكل واحد منا. ومن ثمة، أطلقنا سيرورة تَغييرٍ[67].

پول رابيناو، أنتروبولوجي أمريكي.

---

[65] بالمعنى الذي يوضحه المؤلف في الفصل السابق في سياق حديثه عن النقد المزدوج لدى الخطيبي باعتباره بديلا عن الهوية المتطرفة في اتجاه الأنا وفي اتجاه الآخر. (المترجم)

[66] أنظر A. Khati، 1993.

[67] أنظر P. Rainbow، 1988، ص. 144.

نحن هنا بعيدون عن موقف الازدراء الذي يتبناه بعض علماء الإثنولوجيا فيما يتعلق بموضوع دراستهم، حيث يتبنى رابيناو موقفا يتأسس على قبول الآخر في اختلافه دون أيّ تعالٍ. يحكي عالِم الأنثروبولوجيا الأمريكي، في مكان آخر، تجربةً عاشها في الأطلس المتوسط بالمغرب، وبالتحديد أثناء مشاركته في ليلة الجذبة التي كان لها وقعٌ كبير على نفسيته بفعل آثارها الممتعة، كما كان للمشاعر التي انتابته وهو يشاهد ويستمع، صحبة فلاحين مغاربة، إلى المنخرطين في هذا الطقس، القيمةُ الجماليةُ والتطهيرية ذاتُها لحفل دْجون كولتراين عازفُ الجاز الأمريكيُّ الأسودُ. إن ما يثير الاهتمام في تجربة *البين طرفين* هذه–ونقصد بها تجربة الثقافة المغربية التي عاشتها ذاتٌ تنتمي إلى عالم ثقافي مختلف؛ يُفترض فيه أنه مجال مهيمِن–هو استعداد رابيناو للتفاعل مع الغير الذي أتاح له بلوغ *الجوهر الإنساني* مجردا من كل بهرجة. ثمة في الشهادة السالفة بُعدٌ آخر *للبين طرفين*، البعدُ الفكريُّ، إذ يحكي رابيناو مواجهته مع ابن محمد، إحدى الشخصيات التي حظيت بتقديره خلال مُقامه لدى قبيلة آيت يوسي. تتجلى القضية المطروحة على رابيناو هنا؛ في صياغته علاقَته بالآخر مفهوميا، وفي أخذه بعين الاعتبار المسافةَ التي تفصله عن مُحاوره. بيد أنه، من المثير للاهتمام التذكيرُ بأن الشخصية التي كان لها كبير الوقع عليه، على وجه التحديد، هي تلك التي تُبرز اختلافَه الذي يقبله بوعي وهدوء.

يقوم رابيناو أيضا باختبار اكتشافٍ ثقافي موسيقي عن طريق جلسة جذبة في الأطلس المتوسط، وهي تجربة يكون فيها الشغفُ باديا:

> *إن أكثر ما يمكن أن يثير دهشتي، خلال هذه الجلسة (جلسة الجذبة في الأطلس المتوسط)، هو الوسْم الطبيعي لكل شيء. وسواء تعلق الأمر بتلك اللحظة أو بالذكرى التي احتفظت بها، فقد كان لتلك الليلة التأثيرُ التطهيريُّ ذاتُه، التأثيرُ ذاتُه المهَدئُ للغاية الذي عشته خلال حفل موسيقي لدجون كولتراين. في الحالتين معا، كان الأمر يتعلق بفنانيْن بارعيْن يعملان، ضمن إطار ثقافي معين لتطوير شكل ثقافي يُتيح لهم استجلاءَ بعضِ حالات الاضطراب النفسي والعاطفي*[68].

التمثيل البئيس للغيرية

من المهم أن نتوقف في سياق مختلف، غير أنه مفيد بالقدر نفسه، عند تجربة رشيد طه الجزائري " فنان الروك الشرقي المذهل"، كما يحبُّ أن يطلق على نفسه. إنها التجربة التي يتقاسمها تقريبا المهاجرون المغاربيون في الغرب. إنه يجد ذاته مُمزَّقا بين أصوله الثقافية، بين أصولِ

[68] أنظر P. Rabinow، 1988، ص. 61.

فضاءٍ تنعدم فيه الحرية، وبين المجتمع الغربي الجذاب والمثير للاشمئزاز في الآن ذاته. قال في مقابلة مع قناة *روتانا* :

ينسى الفرنسيون، بعد ألبوم آن دو تروا سولاي[69]*، الراي الذي هو الآن نمط موسيقي عِرقي ومحلي (...) قبل أن نُدين الآخرين، علينا أن نبدأ بأنفسنا أولا (...) أنا أكره النزعة الطائفية (...) الراي أصبح ظاهرة تشكل الدُّرْجَة السائدة [موضة] في فرنسا. ليس ثمة أي اعتراف بالفنان العربي بوصفه مبدعا كونيا.(...)*

وفي مقابلة أخرى مع قناة موزاييك، كان كلامه مباشرا بصورة أكثر:

الفرنسيون لا يحبوننا، إنهم يكرهوننا؛ لا يتم تقديم العرب على التلفزيون ... إذا كنت تود أن تهاجر، فلا تهاجر إلى فرنسا ... في جميع الأحوال، في كل مكان في أوروبا يزداد صعود اليمين المتطرف. العربُ الوحيدون الذين تتحدث عنهم وسائلُ الإعلام في أوروبا هم الإرهابيون ولاعبو كرة القدم (...) العربي الوحيد الذي يتحدثون عنه هو الكسكس (...) أنا حزين. أنا متشائم (...) الغرب يـ...[70]

صور البيثقافي اليهودية

تحتل الجالية اليهودية مكانة خاصة في النسيج الاجتماعي المغربي. ولقد امتد وجودها الذي يبلغ من العمر ألف عام إلى مختلف عصور تاريخ البلاد التي حافظت، خلالها، على هويتها الدينية مع تأثرها، بصورة عميقة، بالثقافة العلمانية العربية –الأمازيغية، وتَرْك بصماتها على هذه الأخيرة في الوقت ذاته، ولاسيما على مستوى السلوك الاقتصادي (أولا في الصناعات الحرفية وفي التجارة ثم في المهن الحرة)، وفي مجال الممارسات السوسيو–اقتصادية (الغناء، الطبخ، صناعة المجوهرات، الحياكة، وغيرها). اليوم، ولأسباب عديدة (سنتناولها في هذا العمل نفسه)، ما تزال هذه الجالية موجودة، غير أن عددَ أفرادها قد تقلص إلى بضع مئات من الأفراد يقيمون في المدن الكبرى، وخاصة في الدار البيضاء؛ ويمتد وجودها في الشتات الذي لا تربطه بالمغرب سوى روابط دينية وعاطفية فقط. وبغرض فهم وظيفةِ "الساعي" الرمزيةِ التي يقوم بها اليهودي

---

[69] Un, deux, trois soleils عنوان ألبوم للفنانين الجزائريين رشيد طه والشاب خالد وفضيل يعود إلى سنة 1999. (المترجم)

[70] وضَع المؤلف ثلاث نقط للحذف، ولم يكمل حديث الفنان الذي صرح به إلى القناة، لكننا نستطيع تخمين المحذوف الذي لن يخرج عن إطار هذا الموقف الرافض للآخر، غير الفرنسي بطبيعة الحال، وهو الموقف التي تغذيه نزعة عدائية تُنميها بعض التيارات السياسية المتطرفة، وبعض أطياف الرأي العام. (المترجم)

في المجتمع المغربي، سنستمع إلى الشهادات التي تتحدث عن العلاقات المتميزة القائمة بين المغاربة المسلمين والمغاربة اليهود التي لم تكن تخفي، بأي شكل من الأشكال، التوترات والانتهاكات التي عانى منها هؤلاء في لحظات معينة من تاريخ البلاد الماضي والحاضر.

كان اليهودي يؤدي وظيفةً مهمة في الاقتصاد المحلي. ولقد شكلت الثقةُ والمعرفةُ المتبادلة التي تتولد عنها دعائمَ قبول "البائع الجائل" من قبل مجتمع القرية، إذ لا يمكن قبول أي أجنبي آخر في هذا المجتمع وولوجه إلى ساحة القرية ومباشرة عمليات البيع للنساء، حيث تُعد الثقةُ القيمةَ الأساسَ التي تنبني عليها العلاقات في هذه العمليات. كان "القُيَّاد"، في الفترتين ما قبل الكولونيالية والكولونيالية، يدركون الدورَ الذي تضطلع به الأسر الإسرائيلية، ولهذا كانوا يقومون بحمايتها. ولقد عمل اليهود، من ناحية أخرى، على نقل خبرتهم في التجارة والحرف. ويُرجَّح أن يكون اللسان الذي يتواصل به البائع الجائل هو اللسان العربي الدارج و/ أو اللسان الأمازيغي.

موشيه البائع الجائل (العطَّار)

ما زلت أتذكر الزيارات التي كان يقوم بها البائع الجائل موشيه العطار. كان يبيع في قريتي الأصلية مجموعةً من المنتجات للقرويين، وخاصة للنساء، وموادَ التجميل (مسواك، تازولت[71]، صَّابون وغيرها.) والمجوهرات والملابس (لقطيب)[72] ... إن ثمة دائما بائع جائل يبيع المنتجات متنقلا من قرية إلى أخرى. كان هناك في مناطق معينة، "طريقُ اليهود" (أَبريد ن ؤداين)، طريق "آيت بَعَمران" الذي كان يمر عبر سوق "مَسْتي" يوم الأربعاء، سوق "دالْمو" يوم الاثنين، سوق الخميس، سوق "حَدْ بِفورنا" يوم الاحد. الطريق تكون محمية من قبل "أمغار"، ويُحظَر على المسلمين المرور عبره.

أ.أ، 75 سنة، فلاح.

كان المجتمع القروي، في نظام التوزيع التقليدي، يُنتِج ويعيش من عائدات المنتجات الزراعية والرعوية لاقتصادٍ معيشي يتحصلون منهُ على فائض قليل، لكنه كان كافيا مع ذلك لتوفير بعض النقود التي يتم بها شراء بعض المواد الضرورية. كان اليهودي هو الذي يقوم بوظيفة البائع الجائل، حيث كان يتنقل عند المستهلِك في الأسواق الأسبوعية أو حتى في القرى. كان

---

[71] الكُحل. (المترجم)

[72] وشاح تُزَيَّن به العرائس في القبائل الأمازيغية أثناء ضَمخ أياديهن بالحناء. (المترجم)

التجار اليهود يُقيمون في السوق؛ حيث كانوا يصنعون أو يُصلحون النعال والأمشاط والبردعات (الشواري) واللجامات؛ كما كانوا يبيعون الشاي والسكر، ويشترون زيت الأرگان وزيت الزيتون واللوز وشمع العسل وجلود الحيوان والجلود والصوف والقمح وكل المنتجات التي يعيدون بيعها من جديد. كما مارسوا حرف الصناعة التقليدية: صناعة السروج، صناعة الأحذية، صناعة الخزف ... كان الحرفيون اليهود يعملون في النسيج والجلود (أحزمة، بردعات، سروج، "أقراب" (حقائب اليد)). وكانت تزنيت، وما تزال مركزا كبيرا لصياغة الفضة في سوس؛ حيث كانت بها عدة أحياء يهودية، والتي كانت موجودة أيضا في إفران بالأطلس الصغير و"إيليغ" و"أمْلان" و"أَقَّا" وسيدي إفني وإنزكان والصويرة.. كما كانت توجدُ أيضا في بعضِ المناطقِ قرى ذات أغلبية يهودية: "تاهْلة"، "تَازُّولْت" (منطقة تافراوت)، "بوگدير" و"أُوغْريب" (منطقة سيدي إفني)، "أگزگال"(آيت بعمران)، وغيرها. وكانت ثمة، في مناطق المغرب الأخرى الناطقة بالأمازيغية، مراكزُ جالياتٍ يهودية مهمة في الأطلس؛ مثل دَبْدو، صفرو، تاهلة، وفي تافيلالت بقصر السوق وتنغير؛ وفي الريف في "مَسْتاسا" و"تَغازُوت". ومن اللافت أن مجموعات كبيرة كانت تستقر في المدن أيضا، وخاصة في المدن التقليدية التي يكون سكانها من أصل أندلسي؛ مثل فاس، تطوان، الرباط، سلا، موگادور، وغيرها. أما اليوم، فلم يعد ثمة يهود في هذه المناطق، لكن ما زالت بعض المدن تستقبل يهود الشتات الذين يأتون في زيارات لتكريم أسلافهم من منطلق الواجب الديني.

مسعودة أو لَذَّاتُ "السْخِينة"

كانت مسعودة أما من أسرة يهودية، وكانت تربطها بوالدتي علاقةُ صداقةٍ. كانتا تتبادلان الأطباق التي كانتا تطبخانها. وهو الأمر الذي أتاح لي تذوق أكلة السخينة (الدفينة) بالفطائر وبالخبز بدون خميرة خلال أعياد الفصح (عيد الفصح اليهودي). في المقابل، كانت أسرة مسعودة تستمتع بتناول شطائر الخبز المحمص المغمَّس بـ "أَمْلُو" وشُرب الشاي بالنعناع. كنا ننتمي معا إلى ثقافة الأخذ والعطاء التي تقوم عليها علاقات حسن الجوار، وثقافة تقاسم الطعام (تيگّيِ ن ؤتشي)، وتقاسم الملح (تيگّيِ ن تيسنت). بهذا قدَّرت الاختلاف اليهودي بواسطة الطبخ. لقد أصبح قصري يعيش، نوعا ما، في حالة حداد منذ رحيل مسعودة وأسرتها. لحسن الحظ أننا نتوفر على كتب وصفات الطبخ التي تعمل على التخفيف من حدة تقلبات الدهر.

أ. 70، سنة.

يعد المطبخ اليهودي مطبخا غنيا ومتنوعا بحسب المدن والجهات، ويضم الوجبات الخاصة بالمناسبات الدينية، الأكلات الرئيسة، "*كيمياس*" أو المشروبات فاتحة الشهية، السَّلطات والمقبلات، المشويات، الشوربات، الأسماك، الخضار والأطباق المألوفة، الدواجن، الكسكس، أنواع " *دافيناس*"، أصناف الخبز، الحلويات، صنوف التحلية، أشكال المربى، ومشروبات الأعشاب المِغلية. يَستعمل هذا المطبخ أيضا التوابل والأعشاب المنسِّمة، وهو معروف اليوم عبر مختلف أنحاء العالم[73]

بصمة عاطفية، ريبيكا أو الحب المستحيل

ريبيقا! آه يا ريبيقا! كان يوما بهيجا ذاك الذي أتيت فيه إلى المدرسة برفقة والدك. عند رؤيتك اضطرب الفناء. توقفنا عن لعبنا المشاكس والطفولي للإفصاح عن إعجابنا بك. لقد أضأت، بجمالك الراقي، أمسياتنا الحزينة التي كنا نعيشها في داخلية المدرسة. كنا جميعا مُغرمين بك. لقد كنت الفتاة التي بمقدورنا الاقتراب منها، والتحدث إليها، والذهاب برفقتها في جولات بالمدينة نهاية الأسبوع. عزيز هو الذي ظفر بك. حبٌّ مراهَقة، إحباطٌ موغلٌ في الخيال. في بداية العام الدراسي الموالي، لم نرك مرة أخرى. والدك، الحزان، لم يكن يستطيع تصوُّر مثل هذا الالتحام. لقد جُنَّ جنون عزيز، وترك المدرسة وأطلق شعره ولحيته، وتاه في أزقة المدينة باحثا عنك بنظرات زائغة. ريبيقا ! آه يا ريبيقا! أين أنت يا معشوقتي؟ لن يراك بعد الآن. يجب أن تكوني مسرورة بذويك الذين أجبروك على العيش تحت سماوات أخرى منذ ذلك الحين. أعتقد أننا، في مكان ما، ما زلنا ذاك الذي يجر جرح غرورنا هذا. إنه الحب المستحيل بين فتاة يهودية ويافع مسلم، وبين مسلمة ويهودي. إنها مأساة غيرمفقولة بالنسبة إلينا نحن الكائنات البريئة.

م.أ ، 72 سنة

يعد الحب بين شخصين ينتميان إلى ديانتين مختلفتين، وهما في هذه الحالة حبُّ مسلمٍ ليهودية، نوعا من المأساة الاجتماعية بالنسبة إلى الإثنين؛ وضربا من الارتباط المستحيل بين أسرتيهما، ماعدا في بعض الحالات الاستثنائية الملحوظة. إنها النقطة التي يتجمد فيها البين طرفين ليصبح مكانا لتجلي الهوية الحصرية.

[73] أنظر M. Kakou، 2017.

بصمة سياسية، أبراهام وسيمون جَمرُ الصحوة [التيقظ، الانتباه إلى] السياسية

تعرفت على أبراهام في خلية حزبية، في نهاية الستينيات [من القرن الماضي]، عندما كنت طالبا في الرباط. أنا مَدين له، ولبعض الأشخاص الآخرين، بالنسبة إلى انتباهي إلى العمل السياسي (الانتباه [أو الصحوة أو التيقظ] المختلف عن السياسة). تعرفت عَبره على العديد من الأفكار السياسية: المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية، الدور الطليعي للبروليتاريا، نظرية التناقض، المثقف العضوي، دور الثورة الفلسطينية في تحرير العالم العربي ... باختصار، مُجمل الثقافة السياسية لتلك المرحلة. كمٌّ زاخر من الأفكار الجديدة التي تلهب قلب مبتدئ مستعد اجتماعيا للانخراط بشكل جد متواضع في تغيير نظام غير عادل. الاندفاع، القمع، الحلم المحطَّم ... لقد انتقلتُ، بفضل معرفتي لسيمون في الجامعة، من تبني ثقافة العنف (اللفظي، الخطابي) إلى تبني ثقافة التفاوض السياسي (السياسة هذه المرة). لقد أصبحنا نفضل التحليل أكثر من الفعل، والبحث العملي[الواقعي] أكثر من العمل المتطرف. تتجلى أمامي، ضمن بيئة تتسم بسيادة الروح العدائية، شخصية تحتل وضعا رمزيا بالنسبة إلي؛ إنها شخصية سيمون. شخصيةُ ناشطٍ سياسيّ وأكاديمي ذو إلمام كبير بالتاريخ والثقافة اليهودية العربية، وناشط مناصر للتنوع الثقافي.. كما أن تجربَته ودعمَه البناء وصراحتَه؛ كانت بمثابة عون كبير لي. على أية حال، لقد كنتَ، بالنسبة إليَّ، صديقي وزميلي سيمون، سندا حقيقيا وصادقا وملتزما. شكرا لك؛ وعلى روحك السلام... .

أ.أ، 71سنة

لقد قام اليهود المغاربة بدور "السُّعاة" في حياة البلاد السياسية، وخاصة فيما يتصل باكتشاف الإيديولوجية الماركسية، وتدريب وتأطير المناضلين الشباب. مرة أخرى، وبفضل الوضع الاجتماعي والثقافي لجالية منفتحة على العالم، على تغيراته وتقلباته ...، ثمة جالية البين طرفين بامتياز.

بصمة أكاديمية، فيرنان المُوجِّه؛ وبيل "الربان"

لقد كنتُ محظوظا أن أحظى بفرنان أستاذا للسانيات في كلية الآداب بالرباط خلال السنة الجامعية 1967-1968، كان فرنسيا يهوديا من أصل جزائري. وكان يُعِد أطروحة عن اللسان الأمازيغي الدارج لقبائل آيت سغروشن. وقام، بعدَ أن لاحظ اهتمامي بلساني الأم، بدعوتي إلى منزله لحضور جلسات عمل. إنني أَدين له فيما يتصل بتكويني الأساس في اللسانيات الأمازيغية. وتمكنت، بفضل تشجيعه، من الحصول على منحة دراسية لتحضير

الدكتوراه بجامعة السوربون. لقد كان فرنان، لعدة عقود، أستاذا ذلَّل الطريق أمام فئات عديدة من الطلبة الناطقين باللسان الأمازيغي قصد تمكينهم من القيام بالبحث في اللسانيات؛ في وقت كان يُعَد هذا النوع من البحوث من الطابوهات، إن لم نقل من الممنوعات. اكتشفت، في وقت لاحق، ويليام، أو بيل كما يناديه الأصدقاء المقربون منه جدا. لقد جعلني أستاذ اللسانيات الاجتماعية الدولية؛ أنتبه إلى العلاقات القائمة بين المجتمع واللسان عن طريق تحليل اللغة الدارجة للسود الأمريكيين. ما الفائدة من ذلك؟ لقد كان أولَ من بَيَّن أن الفشل المدرسي للأطفال الذين ينحدرون من عائلات أمريكية ذات أصول أفريقية لا يعود إلى عامل وراثي، وإنما إلى حقيقة مفادها أنه يتم الحكم عليهم وتقييمهم على أساس المعايير اللغوية والثقافية التي لا تنتمي إلى بيئتهم. بالنسبة إلي، لقد اهتدى بيل إلى المفتاح الذي يجعل من العلم علما دقيقا، مفيدا اجتماعيا وملتزما. إنه الأمر الذي دفعني إلى قضاء إقامة بمختبره بعد إنجازي لأطروحتي، كما حظيت بشرف استقباله لي في منزله، صحبة شريكته جيليان، وهو ما جعلني أقدر فيه الباحث والمواطن. إنه يمثل بالنسبة إلي المثال الذي سعيت بتواضع إلى الاقتداء به.

أ.ب، 65 سنة

لقد قام كل من فرنان وبيل، وكلاهما أكاديميان يهوديان، بتغذية ذكاء طلابهما كل واحد منهما بطريقته الخاصة. الأول فرنسي من أصل جزائري، والثاني أمريكي نيويوركي من أصل شرق أوروبي. رجلاً علمٍ لامعان وتجربتان إنسانيتان للبين طرفين أثرت، بصورة دائمة، على مؤلف هذا النص.

كما لاحظنا ذلك، فإن كل الأشخاص الذين قدمناهم هنا، بوصفهم نماذج تمثيلية، هم إسرائيليون كلهم، مواطنون مغاربة باستثناء فرنان وويليام. إنني أعترف، بكل تواضع، أن كل واحد منهم عمل، بطريقته الخاصة وبحسب مجال تخصصه، على تغذية قلبي وإنعاش روحي. من الجلي أن مساهمة المكون اليهودي كان لها دور مهم، خلال أكثر من ألفي عام، في تطور مجتمعنا على المستويات الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية والثقافية. لقد كانت الجالية اليهودية تتكون من ضحايا أبرياء اقتُلعوا من جذورهم وجَرفتهم دوامةُ الرهانات الكونية، ومن أشخاص أذكياء متحمسين متطلعين إلى آفاق جديدة للفكر والعمل. يستحق منا، أولئك الذين ما زالوا معنا، واجب التذكير بهم.

خلاصة

تَدلُّ هذه الشهادات المختلفة عن التمثيلات المتباينة جدا للبين *طرفين* على التناقضِ الذي يسِم هذا المفهوم. سنقول إن *البين طرفين* يحظى، من وجهة نظر الأنتروبولوجيا البيثقافية، بمعنيين متناقضين تم توضيحهما بواسطة مواقف الأشخاص المستجوَبين الذين ضَمَّنَّا شهاداتهم *سالفا*، إذ يمكنه أن يدل على وضعية عدم الارتياح التي تَشغل، وفقها، الذاتُ موقعا في طور البَنْيَنة يَفصل/ أو يقع بين موقعين حدِّيَّين آخرين تمت بَنْينتُهما مسبقا. سيكون هذا الموقف موسوما بالبحث عن توازن نفسي، اجتماعي وثقافي، والذي يمكنه أن يكون ذا طبيعة مُبهِجة إذا كان كلٌّ من مَوقعَيْ الانطلاق يُشكِّلان *استمراريةً ثقافيةً* منظَّمةً وفق مستويات انتقالية تُتيح للذات المرور من دائرة ثقافية إلى دائرة أخرى دون حدوث أية صدمة ضارة، كما يمكن للبحث عن إحداث التوازن أن يكون، على العكس من ذلك، مُزعجا إذا كان الموقعان يشكلان *فصلاً* على شكل شرائح ثقافية منفصلة موسومة بسمات مميِّزة ومتعارضة، وتفرض على الذات اعتمادَ مسعى محفوفا بالمخاطر قد يؤدي إلى وقوع اختلالات ذات طبيعة متنوعة.

ويمكن *للبين طرفين* أن يَدُل أيضا على موقف ذهني وعلى وضع ثقافي ودي، وعلى فضاء وسيطي بين موقعين يُقيمان فيما بينهما علاقاتِ تواصلٍ وتبادلٍ ثقافي وفق مبدأ الأخذ والعطاء. يمكننا أن نسلم، على نحو معقول، أن *البين طرفين* هذا ليس ممكنا سوى في حالة *القرب الثقافي* حين ينتمي الموقعان معا إلى *الدائرة الكلامية الرمزية* ذاتِها بسبب الهوية الدينية، اللغوية، التاريخية والمحلية ... وبسبب الطابع المحلي للمصالح. يبدو، بالتأكيد، أنه عندما يشتمل تقاطعُ المواقع على مجموعات من السمات الثقافية المنظَّمة في عبارات مُنتجة للمعنى بالنسبة إلى مجتمعين أو أكثر، أو بالنسبة إلى أفراد تجمع بينهم علاقة تعاطف، فإن الموقع الوسيط، ونقصد به *البين طرفين*، يُنتج شروطَ إمكانيةِ ولادة النماذج المبتكِرة. سيكون *البين طرفين* عندئذ فرصة للناس للهروب من *آلة المطلقات الجهنمية*. وتكمن إحدى طرق المطلق في البحث المسعور عن الهوية في عالم يعيش حالة مخاض عسير ووضعية تحول بنيوي.

الهوية والتحولات الاجتماعية والثقافية

تكريما لـ

شمعون ليڤي (1934-2011)

الإشكالية

ترتبط قضية التحولات التي تحدث في المجتمع المغربي بالإشكالية العامة التي تخص العلاقة الملتبسة القائمة بين "التقليد" و"الحداثة". ويتعين علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، في إطار المقاربة الهادئة لهذه القضية، حقيقةً مزدوجةً تتجلى، من جهة أولى، في التطور الحتمي الذي يعرفه أي مجتمع بصورة عامة، ومن جهة أخرى، في تأثير النموذج الثقافي الغربي على المجتمعات التقليدية بصورة خاصة. ويدُل هذا على ألا وجود لمجتمع ساكن لا يتحرك، وعلى أن التأثير يؤدي إلى تطور المجتمعات المحيطية الموسومة بامتلاكها بعضَ العناصر المفيدة التي تتيح تحسين ظروف حياتها المادية، وباستقدامها عناصر أخرى مُشوِّشة على مستوى الثقافة والقيم. يؤدي هذا الواقع المتسم بالازدواجية إلى نشوء وضعية ثنائية متجاذبة الأطراف يَنقسم فيها المجتمع إلى طرفين؛ يتشكل أحدهما من طبقات فقيرة تعيش ظروفا هشة، وتُقيم في الوسطين القروي والحضري، ويتكون الطرف الآخر من الفئات المهيمنة المستفيدة[74] من ثروات المجتمع، وتضم بورجوازية جديدة تشتغل ضمن مجال الأعمال، ونخبة تتألف من أثرياء الإدارة والجيش، تستمدان قوتهما من سلطة نظام أوتوقراطي. في الواقع، ينتج عن أوجه التباين بين الطرفين "مجتمعان" يتميزان عن بعضهما بمواردهما ونمط حياتهما. إن الخصوصية التي تُميِّز هذا الواقع تتجلى، بالنسبة إلى نظام القيم، في أن الطرف الأول يعيش متشبعا بروح الثقافة التقليدية، في حين يقوم الأثرياء بتكييف هذه الثقافة مع الثقافة الحديثة، وهو الأمر الذي يقود البعض إلى القول بأن هذا الوضع يعتبر سمة نمطية لانفصام الشخصية.

لم يعد النقاش حول المسألة الثقافية، منذ ما لا يقل عن عقد من الزمان، يدخل في نطاق الطابوهات. هكذا، فقد انطلق هذا النقاش مع الحركة التي مثَّلتها مجلة *أنفاس* خلال ستينيات

---

[74] Synarchie

وسبعينيات القرن الماضي، ومع اللقاء الأول الذي عُقد ضمن فعاليات جامعة أكادير الصيفية في غشت 1980، كما روَّجت له جمعياتٌ ثقافيةٌ مختلفةٌ، ثم طُرِح فيما بَعْدُ على نطاق واسع من قبل الجمهور العريض[75]، كما أُنجزَ، على المستوى الجامعي، عددٌ معين من البحوث في مجالات الثقافة المغربية بتعبيراتها الأمازيغية، العربية واليهودية. ولم يكن النقاش يَتَّسمُ بالهدوء دائما بين دعاة النزعة العربية والأمازيغية والنزعة الفرنكوفونية، وهو الأمر الذي يكشف عن رهانات عميقة، ويكتسي أيضا أهمية هنا والآن. في الواقع، تجري على المستوى الداخلي مناقشة بعض القضايا الأساسِ من قبيل: الدولة، البرلمان، الليبرالية، الجامعة، الثقافة، وغيرها من القضايا الأخرى. لذلك، يبدو من المشروع والمقبول أن نتساءل عن مآل الثقافات والهويات التي تم تهميشها في مشاريع مجتمع في طور المخاض هنا وهناك. بالإضافة إلى ذلك، فإن إعادة بناء الهويات الفردية والجمعية على نطاق كوني، يتولد عن التحولات الجذرية والتقلبات الكبرى الناجمة عن علاقات الإنتاج المادي والرمزي التي تنشأ عموديا بين المركز والمحيط، وأفقيا على المستويين البيمحيطي / والداخل-محيطي عن طريق تفاعل مختلف الإمبرياليات والإمبرياليات الفرعية. يتأرجح البحث عن الهوية، في ظل هذا المناخ العام، بين قطب " الهويَّانية" وقطب " التماهي"[76]، أي بين تأكيد الاختلاف "العنيد"؛ في مواجهة الغير وبين البحث عن اندماج في كيان فوقي يتم فيه التعالي عن أوجه نزعة الخصوصية.

مجتمع في طور التحول

يشهد المجتمع المغربي تحولا يسير بوتيرة متسارعة. إنه لم يعد ذلك المجتمع القروي التقليدي كما وصفته الدراسات المونوغرافية للحقبة الكولونيالية. ويؤدي إضفاء الطابع النقدي على اقتصاد هذا المجتمع إلى تعديل نوعي في العلاقات الشخصية، ويفضي الضغطُ الديموغرافي إلى انهيار التوازنات التقليدية القائمة داخله، كما تُدرج ضمنه الهجرةُ نماذجَ ثقافية جديدة، ويفرض تدخل الدولة تراتبيات أخرى. بالإضافة إلى كل ذلك، تعمل "الثورة الديموغرافية" بحد ذاتها

[75] أنظر Lamalif, 1981 ; Anwal, 1986 ; Al-Bâlagh, 1986 ; Al-masâr, 1986 ; La Charte d'Agadir, 1991 ; Afâq, 1992 ; Tamunt, 1995 ; Rapport du cinquantenaire, 2005 ; Appel Timmuzgha pour la démocratie, 2011, etc.

[76] أقترح هذين المصطلحين مقابلا للأصل الفرنسي identisation/identification ، وهما يشيران معا إلى سيرورتين مختلفتين تقوم بهما الذات في سعيها إلى تأسيس هوية مميزة لها، إذ إما أنها تتجه نحو هوية معتدة بذاتها بتركها مسافة بينها وبين الغير دون التماهي معه. وإما أنها[الذات] تتجه نحو هوية متماهية حيث تهدف إلى الاندماج في النموذج القائم بالسمو على الخصوصية. وهما يعكسان موقفين متباينين من الخصوصية: موقف الاحتفال بالخصوصية والاستقلالية والاعتداد بالذات، وموقف تكسير وهم الخصوصية، وتحرير الذات للانطلاق في الآفاق الرحبة.. بين الهويانية والتماهي مع الآخر تتأسس رؤى ووجهات نظر مختلفة. (المترجم)

على إحداث تحولات عميقة داخله بتمدينه وتفكيك النموذج الأسري التقليدي. إن انتقال هذا المجتمع إلى مجتمع رأسمالي (محيطي) مازال لم يتم بصورة كلية، إذ ثمة استمرارُ بعضِ المؤشرات التي تتزامن مع مراحل تاريخية مختلفة، بعضها تم تجاوزه نظريا، وبعضها الآخر مازال في طور التكون. تتداخل هذه العناصر المتنوعة والمتناقضة أحيانا، وتتعايش داخل الدينامية الاجتماعية. ولقد دفع هذا الوضع علماءَ الاجتماع إلى نعت المجتمع المغربي بأنه مجتمع "مركَّب"[77]. يتجلى تركُّب هذا المجتمع في تعايش أنظمة اجتماعية اقتصادية متميزة تقيم فيما بينها إما علاقات إقصاء عندما يتعلق الأمر بأنماط إنتاج متناقضة بصورة مطلقة، أو علاقات احتواء عندما تضم مؤسساتُ النمط الأقوى تلكَ الخاصة بالنمط المهيمَن عليه، وإما أخيرا علاقات تجاور/تماس في الحالة التي تستمر فيها الثقافة "التقليدية" في الحضور بقطاعات محددة. تعمل مجموعُ هذه العوامل على تعديل النموذج الذي ينتظم وفقه هذا المجتمع وتُقربه من نموذج المجتمعات الرأسمالية المحيطية الأخرى. يحدث الانتقال من نمط المجتمع الأول إلى النمط الثاني بواسطة عملية معقدة ومؤلمة في كثير من الأحيان، لأنه كما كتب بالضبط بورديوه[78]:

يرتبط الاقتصاد ما قبل-الرأسمالي بصورة وثيقة بفلسفة للوجود، وبعلاقات بين-إنسانية، بالعمل وبتزجية الوقت وبوعي مُدرِك للحظة الزمنية. لذلك، نحن نعي أن التكيُّف مع النظام ذي الطابع الرأسمالي لا يتطلب مجرد تغيير بسيط في أسلوب الحياة ذاتِ النزوع التقليدي، بل يقتضي تغييرا جذريا للمنطق، وتحويلا جذريا في القيم التي تمنح الوجود معناه وقيمته.

يجد الانسان الأمازيغي ذاته، وقد تم إدراجه ضمن هذه السيرورة، مضطرا إلى تحمل هذه التناقضات بأن يجعل من ذاته مجموعَ النماذج المتنوعة التي تُلح عليه، والتي يختلف عنها في الوقت نفسه، بحيث:

يضطر كل واحد منا (...) إلى أن يُحدث داخل ذاته توازنَ وتطابقَ كلِّ هذه المجتمعات المتنافسة، كما أن كُّل سمة من سمات المجتمع هذه التي تتبدى له يوميا بألف وجه، تمتلك منطقَها الخاص بها ومراجعَها ومفرداتها، بل وأحيانا حتى لسانَها الخاص بها[79].

عادة، كان يشكل كل من الدين والقبيلة والأسرة أطرا للانتماء والتنشئة الاجتماعية يستمد منها الفرد مؤشرات اندماجه الاجتماعي ويتحصل بها على إطارِ الأنماط الثقافية المرجعيّ. لقد كان الدين بمثابة إطارِ القواعد الاجتماعية المرجعيّ وقواعدِ السلوك والقيم، وكان يُقدَّم بوصفه ركيزةَ نسق أكسيولوجي كامل؛ يرسم حدودَ محليةٍ ثقافيةٍ معينةٍ. سنقول، على غرار

---

[77] أنظر P. Pascon، 1977.
[78] أنظر P. Bourdieu، 1958، ص. 107.
[79] أنظر P. Pascon، 1971، ص. 22.

رحمة بورقية[80]، لقد ورثت المجتمعات الشبيهة بالمجتمع المغربي، وبمعظم البلدان العربية والإسلامية بعد استقلالها، مخزونا من القيم التقليدية التي تتدخل في تحديد علاقات الأفراد والجماعات بالدولة والمجتمع. يُعَد الدين والعرف والتقليد والقوانين العرفية المصادرَ الرئيسة التي تُستمد منها القيم، ومخزونَ الأطر المرجعية للقيم الأخلاقية التي نحكم، بالاستناد إليها، على قيمة الفرد، وعلى العلاقات الاجتماعية والعلاقات التي نقيمها مع المجتمع. وتتشكل مصادر النظام الأخلاقي التقليدي من الدين والمعتقدات والممارسات الاجتماعية. لذلك، ترتبط القيم الأخلاقية ارتباطا وثيقا بالنظام الديني في المجتمع، إذ يحدِّد الدين الإطار الأخلاقي ويُملي القيم التي ينبغي أن تتحلى بها الذات وأن تسود بين الآخرين وأن يقوم عليها المجتمع. ومن ثمة، يُعتبر الدين والعرف والتقليد والقوانين العرفية مصادرَ القيمِ الرئيسةَ التي تحدد وضعَ الفرد الاعتباريَّ وكذا العلاقات الاجتماعية والعلاقات مع المجتمع.

وتعتبر الأسرةُ المؤسَّسةَ الأولى التي يتم ضمنها نقل القيم وإعادة إنتاجها، حيث يتم الحفاظ على التنظيمِ التقليديِّ للأسرة ونموذجِ الأسرة الممتدة المرتبطِ به اللذين يحكمهُما مبدأُ التسلسل الهرمي المعلنُ ومبدأُ السلطة. من المؤكَد أن هناك فروقا بين الوسط القروي والحضري فيما يتعلق بأنماط ومستويات المعيشة. ومع ذلك، فإن المبادئ التي تُنظِّم العلاقات بين الآباء والأطفال، بين الرجال والنساء، وبين كبار السن والصغار، هي العلاقات نفسها تقريبا في كلا الوسطين، أي وسطي السلطة. يستند تنظيم الأسرة إلى قيم الخضوع لطاعة لآباء المطلقة؛ التي تنهض على قيمة الرضا الأبوي (*رْضَا*) التي تَحكم علاقات البُنوة، إذ ينبغي على أية ذرية تجنبَ غضب (*سّْخَطْ*) الآباء، المناقضِ لرضاهم ومباركتهم التي تغذو شكلاً من أشكال الرضا الذي يُحسه الآباء عندما يتم الخضوعُ لسلطتهم وتأكيدُها. هكذا، يتم الحسم في الموقف من الآباء، إذ يكون الأبناء إما "مَرْضِيِّينْ" أو "مَسْخُوطِينْ"؛ وفي الواقع، يُعَد السُّخط على الأبناء نادرَ الحدوث، إذ لا يقع إلا في حالة قيام نزاع خطير بين الآباء والأبناء؛ نذكر، على سبيل المثال، في حالات العنف ضد الآباء، ورفضهم الزوجَ الذي يختارونه للأبناء، وعدم تقديم العون لهم في أوقات الشدة، وطردهم من بيت العائلة، وبيع الميراث العائلي، وغيرها من الحالات الأخرى. ومن المفروض أن يكون الطفل غير المرضي ملعونا من قبل الله والأسرة والمجتمع. ومن ثمة، يُعتبر رضا الآباء قيمة أخلاقية يسعى كل فرد إلى تحصيلها لدى والديه، ويقوم بإضمارها في دواخله؛ بحيث تُعد شرطا يُحدد علاقته بوالديه وتُحصِّنه من القيام بما قد يؤدي إلى عدم رضا والديه عنه. وإذا كان بمقدور الوالدين معا، الأب والأم، اقتسام مسألة الرضا عن أبنائهم، فإن السلطة تكون، بخلاف ذلك، من نصيب الأب على العموم؛ وتكون مُبررة ومُشرعَنة ومَقبولة من قبل

[80] أنظر R. Bourqia، 2010.

نظام القيم حتى عندما تتم المبالغة في ممارستها. ويتم استبدال هذه السلطة بسلطة المعلم في المدرسة القرآنية (*لْمْسِيدْ/ تيمز گيدا*) أو في المدرسة الحديثة، كما أن علاقة المعلم بالتلميذ تخضع للمبدأ نفسه الذي يُنظم علاقة الأب / الابن، أي مبدأ السلطة القائمة بين الزوج: سلطة / طاعة. تمتد سلطة الأب هذه إلى سلطة الزوج على زوجته، والتي يتم تبريرها بمسألة الطاعة/الخضوع (*أَطَّاعَة*)، كما يُنظر إليها على أنها قيمةٌ إيجابية ينبغي أن تتصف بها كل زوجة تحترم نفسها. يُعتبر مبدأ السلطة إذن؛ المبدأَ التوجيهيَّ المنظِّم للعلاقات التراتبية. هكذا، تمتد قيمة الطاعة لتشمل العلاقة المتحكمة في تنظيم العلاقات التراتبية؛ ليس فقط تلك القائمة بين الأب والأبناء، وإنما بين كبار الأبناء وصغارهم، وبين المعلمين وتلاميذهم / بين الشيوخ (الفقهاء) ومُريديهم، وبين أصحاب القرار ومرؤوسيهم، وتتجاوز ذلك لتشمل العلاقة بين الحكام والمحكومين. تضمن قيمة رضا الآباء، التي تم تشيدها بواسطة الدين والمعتقدات والتمثيلات الجمعية، تماسكَ الأسرة على مرِّ الزمن. ومن ثمة، فإن واجب تقديم العون من قبل الأبناء لآبائهم المسنين، يأتي نتيجة هذا السعي إلى نيل رضاهم الذي يستمر مع الفرد طوال حياته. يُشكل إنجاب الأبناء/ الذرية من قبل الآباء، وكذا الجهود التي يبذلونها من أجل تربيتهم، استثمارا عاطفيا وماديا في الوقت ذاته يَجعلُ الأطفال في وضعية المدينين لآبائهم. وتَحتل بعض القيم الأخرى مكانةً مهمة أيضا: "رضا الآباء" (*أَرْضَا*)، "الحياء" (*لحشوما*)، "الشرف"(لعراضا)، "الاكتفاء (*لقناعا*)، "الثقة"، "الالتزام بكلمة الشرف" (*أوال، لْكْلْمَة*)، "اللياقة" (*صْواب*)، "الكرامة" (ؤدم، الوجه)، وغيرها من القيم الأخرى، وهي تنتمي كلها إلى هذا السجِّل التقليدي للقيم التي تشكل آصرةَ الرابطة الاجتماعية والتي تقود إلى تماسك الجماعة والمجتمع بشكل عام.

ويمكن ملاحظةُ التحول الاجتماعيّ على المستوى الاقتصادي أيضا، إذ يؤدي التقدم التقني في المجال الزراعي، وفي متطلبات الإنتاج الصناعي، إلى حدوث موجةِ تمدين كبرى، وإلى تَشكل أنماطِ حياةٍ جديدةٍ. ويزيد من حدة هذه الظواهر النموُ الديموغرافي الكبير الذي يعرفه المجتمع. لقد أدى تكوُّن بروليتاريا حضرية إلى قَلْبِ البنية الاجتماعية القديمة رأسا على عقب، بحيث أصبحنا نشهد إضفاءً مُذهلا للطابع الفردي على العلاقات الاجتماعية وإعادة تشكيل روابطِ الاندماج الاجتماعي. هكذا، تنتقل الأسرة من النموذج الأبوي إلى النموذج الزوجي، وهو مؤشر على ميلاد الأسرة النووية التي تُختزل في الزوجين وأطفالهما بالنسبة إلى الطبقات الوسطى والعليا. علاوة على ذلك، فإن الزواج الذي كان يُنظر إليه في السابق على أنه مؤسَّسة، أصبح، بصورة متزايدة، شأنا خاصا يقوم على التفاهم بين شخصين يختاران بعضهُما بحرية. إنه يُعَد، من منظور زوجي، علاقة بيشخصية في المقام الأول، إذ لم يَعُد مهما الحفاظُ على

السلالة أو المنزل بكل تقاليده التي يتعين نقلُها، بل إن الذي أصبح يحظى بالأهمية هو الآخرُ بكل بساطة مع النظرة المنفتحة على المستقبل. وقد عمِل النزوح من القرية على تقسيم الأسرة الممتدة، وفك الارتباط بالأرض وتنويع المهارات المهنية، ولم يعد الابن يرث مباشرة وظيفة الأب. ومن ثمة، سوف يسمح التمدين بتمكين الأزواج من تأسيس حياة مستقلة ومن بناء علاقات عاطفية جديدة. لم تعد ثمة حاجة بالكل إلى الزواج من أجل الحفاظ على إرث وتَمَلُّك منزلِ أسرة ونقلِ تقليد. باختصار، أصبح الزواج يتم بدافع المصلحة ولأجل تحقيق مصلحة الأسَر. سيغدو الزواج، من الآن فصاعدا، فعلا حرا قائما على الاعتراف المتبادل بين شخصين؛ كما لم يعد يهمُّ، كما كان من قبل، العائلةَ برمتها. هكذا، يَحُل تدريجيا زواج الحب المبني على العقل والمصلحة، محلَّ الزواج الذي يتم الاعداد له. باختصار، أصبح الفرد يتحكم بشكل أكبر في اختيار حياته العاطفية وفي القدرة على الاستقلال بذاته قصد إنشاء منزل جديد مستقل. بالتأكيد، إن مسألة الزواج لم تَعُد، ولأول مرة في التاريخ، مسألةَ قرابةٍ أو نسبٍ أو تقليد، وإنما أصبحت رابطةً قائمةً على الحبِّ.

من الواضح إذن أن نسقَ القيمِ التقليديَّ قد أصبح يخضع لتطورات بنيوية بفعل التحولات المرتبطة بانهيار الاقتصاد التقليدي، وبغَلبة نمطِ الإنتاجِ الرأسماليِّ، وبسيادة العلاقات المترتبة عن العمل المأجور، وبالثورة الديموغرافية، وبالتمدين الذي قلص من البعد الأسري ... أي كل العناصر التي تُيسِّر ولوجَ القيم المرتبطة بالحداثة. ويترتب عن ذلك تجديدُ أشكالِ التعبيرِ الثقافيِّ التقليديِّ، سواء تلك المتعلقة بالثقافة المادية أو بالثقافة اللامادية. هكذا، تعمل التغيُّرات السوسيو-اقتصادية التي تحدث الآن في المجتمع المغربي على إحداث آثار بالغة الأهمية على مختلف أشكال التعبير الثقافي.

التنوع الثقافي: البنية، التراتبية والرهانات

يُعتبر التنوع الثقافي بالمغرب حقيقة تاريخية قائمة يتم تجاهلها وعدم الاهتمام بها بصورة غريبة. ولقد عمل الخطاب الإيديولوجي السائد طيلة عقود كاملة على اختزال الهوية الثقافية الوطنية في البعد العربي الإسلامي مُقصيا بذلك البعدَ الأمازيغي والجنوب-صحراوي واليهودي، بل وحتى أشكال التعبير الثقافي الدارج. ولم يتم الاعتراف بتعدد المكونات الثقافية وتنوعها إلا مع إقرار دستور يوليوز 2011. هكذا، تُحدِّد المادة الخامسة من الدستور تشكيلة المشهد اللغوي:

تظل العربية اللغة الرسمية للدولة. / وتعمل الدولة على حمايتها وتطويرها، وتنمية استعمالها. / تعد الأمازيغية أيضا لغة رسمية للدولة، باعتبارها رصيدا مشتركا لجميع المغاربة بدون استثناء. / يحدد قانون تنظيمي مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية، وكيفيات إدماجها في مجال التعليم، وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية، وذلك لكي تتمكن من القيام مستقبلا بوظيفتها، بصفتها لغة رسمية. / تعمل الدولة على صيانة الحسانية، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الهوية الثقافية المغربية الموحدة، وعلى حماية اللهجات والتعبيرات الثقافية المستعمَلة في المغرب، وتسهر على انسجام السياسة اللغوية والثقافية الوطنية، وعلى تعلم وإتقان اللغات الأجنبية الأكثر تداولا في العالم؛ باعتبارها وسائل للتواصل، والانخراط والتفاعل مع مجتمع المعرفة، والانفتاح على مختلف الثقافات، وعلى حضارة العصر. / يُحدَث مجلس وطني للغات والثقافة المغربية، مهمته، على وجه الخصوص، حماية وتنمية اللغتين العربية والأمازيغية، ومختلف التعبيرات الثقافية المغربية باعتبارها تراثا أصيلا وإبداعا معاصرا. ويضم كل المؤسسات المعنية بهذه المجالات. ويحدد قانون تنظيمي صلاحياته وتركيبَته وكيفيات سيره[81].

لقد تم النظر إلى الثقافة المغربية، بحسب هذه المقتضيات، على أنها كلٌّ غيرُ قابلٍ للتجزئة، إذ تشمل التعبيراتِ العربية والأمازيغية واليهودية والجنوب-صحراوية. ويتجلى المعنى السياسيُّ الذي ينبغي أن نمنحه لهذا التأكيد في كون هذه التعبيرات المختلفة تُشكل قاعدةً ثقافية مشتركة تتقاسمها مختلفُ مكونات الأمة. ومن ثمة، فإذا كانت الألسنةُ متنوعةً، فإن الثقافةَ واحدةٌ، إنها ليست مِلكيةً حصرية لأيِّ مُكوِّن. لذلك، لا يمكن توظيفها لأغراض سياسية أو إثنية أو حزبية أو إقليمية أو مذهبية. تُعتبر وحدةُ الثقافة، إلى حد ما، صمامَ أمانِ الوحدةِ الوطنية.

تعبيرات عربية

لقد برزت، في مجال الإنتاج الثقافي، مسألةُ الحداثة بين النخب المنفتحة على هذه الأخيرة؛ مع التأثير الأرثوذكسي القادمِ من البلقان وروسيا، وهو الأمر الذي أتاح الانفتاحَ على عصر الأنوار الأوروبي بفعل الشبكة الكنَسية التي عملت على إقامة روابط بين العرب والروس والرومانيين واليونانيين والأرمن، وغيرهم. علاوة على ذلك، تم إنشاء أول مطبعة عربية في الشرق

---

[81] أنظر الدستور المغربي، 2011، المادة 05.

أنوِّه إلى أنني لم أُعرِّب هذه المادة، بل عُدت إلى نصها الأصلي في نسخة دستور 2011 العربية. وأود التنبيه هنا إلى أن النص يستعمل مصطلح "اللغة" الذي يقصد به اللسان في إشارته إلى مختلف الألسنة الحاضرة في السياق الثقافي المغربي. (المترجم)

الأوسط على يد مطران حلب الملكاني[82] أثناسيوس داباس عام 1706، مما نتج عنه ترسيخ التعليم الحديث عن طريق البعثات والترجمات والصحافة. كما قامت الجالية اليهودية في العراق بدور مهم في الاتجاه ذاته بواسطة الصحافة والكتابة باللسانين العربي واليهودي-العربي. لقد أدت هذه البدايات إلى قيام حركة *النهضة* (النهضة العربية) التي امتدت بين القرنين الثامن عشر والنصف الأول من القرن العشرين باتصال مع أوروبا في ظل ضعف الإمبراطورية العثمانية وغزو مصر من طرف نابليون بونابارت (1798). وقد كانت *النهضة* ظاهرةً شاملة هَمَّت المستويات السياسية، العلمية، التقنية، الثقافية، الأدبية والدينية. وكان رفاعة الطهطاوي أول مفكر عربي عاش تجربة الاتصال بالغرب، حيث أقام في باريس في العام 1826 في إطار مهمة كُلف بها من قبل محمد علي باشا المصري. ولقد اتخذ الانتباه إلى الحداثة ثلاثة اتجاهات، هي: "النهضة" الثقافية، الإصلاح الديني والوعي السياسي. وتتجلى القضايا الكبرى التي أثارت قلقَ نُخبِ هذه المرحلة في الآتي: مكانة الدين في السياسة، مفهوم السلطة وأخيرا قضية التنمية الاجتماعية والاقتصادية. في ظل هذا السياق، قامت البعثات الأوروبية (الفرنسية والبريطانية على وجه الخصوص) بإدخال العلوم والتكنولوجيا والأنوار والتعليم الحديث إلى مصر وسوريا ولبنان. وشُرِع في تكوين نخبةِ الشرقِ الأوسط في المدارس أولا، ثم في الجامعات الأوروبية، وعند عودتها إلى الوطن تجلب الثقافة الحديثة وتحاول تطبيقها على بِنيات بلدها العتيقةِ. لقد قامت مصر على عهد محمد علي، خلال القرن التاسع عشر، بدورٍ ملحوظ في هذه الحركة بتكوينها نخبةً علميةً وفكريةً مهمةَ، وذلك بمساعدة فرنسا وإنجلترا، حيث عملت على نشر أفكارِ التقدم والعلوم والتقنيات الحديثة. وسيتفاقم في وقت لاحق-في سياق الغزو الكولونيالي المدعوم والمتواصل من قبل البعثات العلمية ومعاهد البحث (المعاهد الفرنسية في القاهرة ودمشق وبيروت وغيرها) -الشعورُ بتخلف/تأخر "الأمة العربية" مع الاستعمارين الفرنسي والبريطاني في الشرق الأوسط في بداية القرن العشرين. يَتضح إذن أنه لا يمكن اختزال ظهور *النهضة* في العلاقة الثنائية بين الشرق الأوسط وأوروبا الغربية؛ بل إن سِيَّاقَ ظهورها هو، في الواقع، سياقٌ كونيٌّ.

وعلى المستوى الثقافي، فقد تأثر ظهور الأدب الحديث بمساهمات آداب متنوعة[83]، خاصة الأدب الفرنسي والإنجليزي والإسباني والروسي، وغيرها؛ *بواسطة* مدارس الشبكة الكَنَسية والبعثات العلمية والثقافية وبواسطة الدور الذي لعبه الشتات السوري اللبناني في كل من أمريكا

---

[82] ينتمي إلى الطائفة الملكانية أو الملكية، والوصف تنويع من التنويعات المسيحية التي تعود في أصلها إلى انقسامات في تفسير المعتقد أو في النظر إليه، كما قد يكون مردُّها أسبابٌ تاريخية أو صراع بين الطوائف ونعت بعضها للبعض الآخر بنعوت قد تتخذ أحيانا طابعا قدحيا في توصيف الإختلافات بين المذاهب والرؤى. (المترجم)

[83] أنظر André Miquel، 1993.

اللاتينية وأوروبا. وتتألف الحركة الثقافية العربية من كبار المثقفين والمبدعين الذين وضعوا أسُس النهضة الأدبية العربية؛ ونذكر منهم على وجه الخصوص: رفاعة الطهطاوي (1801-1873)، علي مبارك (1823-1893)، محمد المويلحي (1868-1930)، فرح أنطون (1874-1922)، جورجي زيدان (1861-1934)، طه حسين (1889-1973)، موسى سلامة (1887-1958)، والشعراء البارودي (1838-1904)، أحمد شوقي (1868-1932)، خليل مطران (1871-1949). لقد كان لهذه الهامات الفكرية والأدبية تأثيرٌ كبيرٌ على الكتاب والمفكرين المغاربيين.

ما تقييمنا النهائي لتجربة حركة *النهضة* في الألفية الثالثة؟ لنقل، بصورة مقتضَبة، إن الاتصال بالثقافة الأوروبية قد حدث، عموما، على شكل صدمة تولدت عن الخطر الفرنسي والإنجليزي الذي يتهدد استقلالَ "العالم العربي الإسلامي"، الخطرِ المتمثل في القوة العسكرية والتفوق المالي، الاقتصادي، التقني والسياسي. وقد كانت ردود الفعل متفاوتة: يُعزى تخلُّف العالم العربي إلى استعمارنا من قبل الإمبراطورية العثمانية التي سنعمل على الانعتاق من ربقتها بمساعدة فرنسا وإنجلترا المؤيدتَين لذلك، لنقعَ تحت نير هذه القوى الأخيرة في نهاية المطاف. من جانب آخر، يساهم التقدم المصاحب في ظهور حركة ليبرالية تؤدي إلى ميلاد نخبة اقتصادية وفكرية وثقافية تمنح دفعة للفكر والإبداع دون أن تنجح، على الرغم من ذلك، في إقامة نظام سياسي يُعيد توزيع الثروة بطريقة عادلة بين الطبقات الاجتماعية. بالإضافة إلى ذلك، ظهرت أنظمة عسكرية تستند إلى مبادئ اشتراكية استبدادية تخدم الأوليگارشية، والتي عملت على وضع حد للتجربة الليبرالية وفتحت الباب على مصراعيه أمام المغامرة الإسلامية التي تتغذى على إحباطات الطبقات الشعبية. وهكذا يتضح بجلاء أن الوضع الثقافي الحالي أبعد ما يكون عن الغنى الذي اتسمت به حقبة طه حسين، نجيب محفوظ، محمد عبد الوهاب، أم كلثوم، فريد الأطرش، أسمهان، يوسف شاهين، الشيخ إمام، أحمد فؤاد نجم، أدونيس، نزار قباني، محمود درويش وغيرهم. وأصبح الوضع الحالي يتسم بـ "قمع" الحريات الفردية وحريات الرأي والإبداع من قبل الفكر السلفي والأنظمة الاستبدادية. لقد انطلقت خُطوةٌ إلى الوراء باتجاه نزعة التقليد والمحافظة منذ عقد من الزمان، على الرغم من مقاومتها من طرف جيوب قليلة تنتمي إلى عالم الإبداع الثقافي.

في المغرب، يمكن أن نؤرخ لبدايات الوعي بتأخر العالم الإسلامي التاريخي–وفي ظل الضغوط الغربية عليه–بعهد المولى عبد الرحمن (1778-1859) حين شرع السلاطين في إرسال مبعوثِين مكلفين بتجميع ملاحظات عن البلدان التي قاموا بزيارتها في إطار البعثات الدبلوماسية (محمد الصفَّار، الحسن بن محمد الغسَّال (1902، لندن)، محمد الحجوي الثعالبي (1919،

باريس). لقد كانت مهمة هؤلاء الدبلوماسيين تنحصر في ملاحظة التقدم الذي أحرزته دول *بلاد الكفر* في المجالين التقني والعسكري، وكان السؤال الذي يطرحه السلاطين، في أوقات الأزمات، هو ما إذا كان يجب عليهم الاستسلام لضغوط أوروبا عن طريق فتح البلاد أمام التمويل والتجارة الخارجيتين أو ما إذا كان ينبغي عليهم الحفاظ على حرمة *الإمبراطورية الشريفة*. هكذا، فإذا كان هنا إجماع من قبل النخب المغربية بشأن الاعتراف بمكاسب الحداثة –وخاصة فيما يتعلق بمَدِّ خطوط السكك الحديدية، أسطول تولون البحري، المسرح، الصحافة، المكتبات، الخزينة، الخدمات الضريبية، دور النشر، المدارس الحديثة والعادات الغذائية – فإنها انقسمت بشأن قضية فتح البلاد أو إغلاقها أمام التأثير الأوروبي. لنقل، رغبَةً منا في تقديم المسألة بصورة مُبسطة، إن المحافظين، وخاصة العلماء، كانوا مع موقف الإغلاق من أجل الحفاظ على طابع البلاد الإسلامي، في حين كان "الحداثيون" مع الانفتاح بدعوى التنمية السياسية والاقتصادية للأمة المغربية. لقد اتجه أول المنبهرين بالمثل العليا التي تقوم عليها *النهضة* في ظل الاستعمارين الفرنسي والإسباني صوبَ نخبِ دول الشرق الأوسط لترسيخ قناعاتهم العربية الإسلامية، في حين قصد الآخرون جامعات ومعاهد فرنسا وإسبانيا وإنجلترا للتكوين في منجزات الأنوار والتقنيات الحديثة. اعتُبر الحجوي أفضل ممثل للتيار ذي النزعة الحداثية في مطلع القرن العشرين. ويرى أن الأسئلة التي تطرحها *النهضة* لا يمكن أن تجد إجابات ملائمة عنها؛ لا في التقليد الأعمى للغرب ولا في الرؤية المتجهة نحو الماضي بصورة حصرية. وهو يدعو، بذلك، إلى التوفيق بين التقليد والحداثة، حيث يستعير التقليدُ من الحداثة العناصرَ اللازمةَ لإصلاحه وتجديده، وحيث لا تؤدي الحداثةُ إلى تقويض القيم المركزية التي ينهض عليها التقليدُ. وينظر القوميون إلى هذا المسعى البراغماتي بنوع من الريبة ويرون فيه دعوةً لقبول الاستعمار الأوروبي بقبولهم المثالَ الأعلى الذي يروجه خطابُ "مهمة نشر الحضارة" التي تضطلع بها فرنسا في شمال إفريقيا. عارض مناصرو النزعة التقليدية الحجوي بسبب مواقفه القوية" المؤيدة للحداثة"، وعند وفاته رفض العلماء أداء صلاة الجنازة عليه في المسجد، ومنعوا دفنه في مقبرة في فاس؛ كما تمَّ حَظْرُ زيارة هذه المقبرة على الناس؛ بحيث ظلت مهجورة إلى حين إخراج جثته. نتوفر هنا على مثال صارخ يوضح معارضة المحافظين الشرسة للحداثة وتشبيهَهُم الحداثيين المغاربة بالكفار والمتعاونين مع الاستعمار.

يتم تقديم السلفية (النسخة الإصلاحية) بوصفها حلا توفيقيا ضمن الخطاب ذي النزعة التراثية. وتستلهم *السلفية* المغربية مقوماتها من كتابات كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. ويمثلها بشكل خاص أبو شعيب الدكالي ومولاي العربي العلوي ومختار السوسي وعلال الفاسي. ينضوي هذا الخطاب إلى التقليد السني، التقليد الذي نود تخليصه من براثن السكولائية

التي جمدت مسعى *الاجتهاد* ونَجَم عنها الركودُ وأزمةُ الثقافة العربية الإسلامية. إنه يدعو إلى إعادة قراءة القرآن والسنة على ضوء تطور الحضارة الحديثة في الغرب، مؤكدا على أن الإسلام لا يتعارض مع التقدم العلمي. ومن ثمة، يتحتم على المجتمعات الإسلامية استيعاب مكاسبه الإيجابية، مع رفض المظاهر التي قد تمس بجوهر دينها أو تؤدي إلى *فساد* المسلمين.

تحظى *السلفية*، في فكر علال الفاسي، بحضورِ عقيدةٍ سياسية مناضلة. في الواقع، إنه يقدم في كتابه " *النقد الذاتي*" (1966) الأساسَ الذي ينبني عليه مشروعه المجتمعي؛ والذي يتمثل في العودة إلى تعاليم القرآن والسنة والدعوة إلى استخدام العقل قصد إصلاح المجتمع المغربي؛ وذلك بالارتكاز على برامج تتصل بالفكر، بالاقتصاد، بالسياسة وبتجديد *التراث* اللغوي والثقافي. لنركز الآن، بصورة خاصة، على المقترحات المتعلقة بهذا التراث[84]. يروم الخطاب الذي يقوم به علال الفاسي حول التراث *الدفاعَ عن الأصالة*؛ ومن ثمة، فهو ينضوي إلى نوع الخطاب الدفاعي–التبريري. يؤكد في نصه " *دفاع عن الأصالة*" (لا يتضمن سنة الصدور) على أن مُكونَ التراثِ الأساسَ هو اللسان العربي الكلاسيكي (*الفصيح*)، لسانُ القرآنِ المقدسُ والعروةُ التي تُوحِّد المجتمع المسلم. لكن هذا اللسان الذي اعتُمد عليه لنقلِ العِلم العربي الإسلامي وترويجِه عندما كان الغرب يعيش في *ظلام الجهل*، تَحَوَّل الآن إلى "لسانٍ تم تهجينه بغلبة العنصر غير العربي (المنغولي، الفارسي والتركي)، وجمَّد ذاته ضمن بلاغة بالية ". لقد أصبح من اللازم، مع استيقاظ المجتمع العربي، القيام *بصحوة وثورة لغويتين* بوصفهما شرطين أساسيْن لتحقيق النهضة العربية الإسلامية. ولا بد، لأجل القيام بذلك، من التخلص من عبودية المستعمر الثقافية واللغوية باعتماد *التعريب* الشمولي للتعليم والإدارة والحياة العامة. ويعتقد أن الحفاظ على استخدام اللسان الأجنبي، يعني المشاركة في استعباد الأمة بجعلها مُستلَبةَ الهويةِ والشخصيةِ. يُعد استخدام اللسان العربي وسيلةَ التحررِ الثقافيّ.

تُعتبر استعادةُ التراث الثقافي شرطا ضروريا " لنهضة الثقافة العربية الإسلامية ولاستعادة أصالتها". ويُعَد التراث، بحسب رأي علال الفاسي، انعكاسا لتاريخ المجتمعات العربية الإسلامية الماضي والحاضرِ، فهو يشمل مَنجَزات فترات الازدهار، ولكن أيضا مخلفات فترات الانحطاط. ويُعتبر الإسلامُ الركيزةَ الأساسَ لهذا التراث، لذلك يجب التمسك به بقوة بالاعتماد، بصورة حصرية، على تعاليم القرآن والسنة لأن الاعتداد به تَمَّ على أساس تنامي الإسلام في جميع أنحاء العالم وعبر تطور المجتمع الاسلامي مع النبي أولا، ثم في عهد الخلفاء الراشدين فيما بعد. ولكن بسبب تحريف السنة النبوية، فقد بدأ تدهور المجتمع الإسلامي مع الأمويين واستمر

[84] أنظر بنعدي حسن، من أجل تقييم للمشروع السياسي لعلال الفاسي، 1993.

منذ ذلك الحين. ترتبط العودة إلى عصر الحضارة العربية الإسلامية الذهبي شريطة الفرز بين ما هو حقيقي، نقي وثمين ضمن التراث السني، وبين ما هو باطل وفاسد وتافه في التفسيرات السنية الخاطئة وفي الممارسات الشعائرية المنحرفة. لذلك من الضروري رفضُ البِدع والانقسامات المذهبية والدجل، تلك الظواهر التي اسْتُحدِثت خلال فترة الانحطاط. أما في مجال الأدب، فتتم الدعوة إلى الحفاظ على الإنتاج العربي الجيد، سواء المنتسبِ لفترة ما قبل الإسلام أو للفترة الحالية، كما يجب قبول جميع الأشكالِ الجمالية الجديدة، أشكالِ كلٍّ من النثر والفنون شريطةَ أن تكون ذات نوعية جيدة. كما ينبغي أن يحظى *التراث الشعبي* بالاهتمام ذاته بما أنه تعبيرُ الإبداع الشعبيُّ ورمزُه الذي تُوظِّف فيه الجماهير (*العامة*) لسانَها وأسلوبها الفنيّ الخاصين بها، شريطة ألا نستبدل ثقافةَ المجتمع بالفولكلور، والتراثَ الحقيقيَّ بالثقافة المبتذلة، والحضارةَ المدنيةَ بالدجل، لأنها التجلياتُ الضامنة لهويتنا الثقافية والحضارية. ويُلخِّص الاقتباسُ الآتي مشروعَ علال الفاسي الثقافيَّ:

> *يقودنا الوعي بالحاجة إلى التحرر من الهيمنة الأجنبية إلى ضرورة تحرير أنفسنا بداية من أداة هذه الهيمنة التي هي اللسان الأجنبي؛ وذلك بالشروع في بعْث اللسان العربي بوصفه حامل تراثنا والبوتقة التي ينصهر فيها، هذا التراث الذي سيكون بمقدورنا تنقيته باستلهام ماضينا المجيد بُغية تجاوز حاضرنا المنحطِّ واستشراف مستقبلٍ مشرقٍ*[85].

لنعمل الآن على تقييم فكرِ مؤلِّفنا بعد أن قمنا بعرض الأسس التي يرتكز عليها. لقد وجدت العقيدة *السلفية* ذاتها في مواجهة مسألة *الحداثة* انطلاقا من *المعاصرة*. هكذا، تتم ترجمة التناقض الذي يتعين إيجاد حل له؛ في السؤال الآتي: كيف نقوم بتحديث الثقافة والمجتمع المغربيين مع الوفاء للعقيدة القرآنية وتعاليم السنة النبوية؟ تتجلى الإجابة *السلفية* عن هذا التساؤل في التمسك بقُدسية القرآن والسنة على مستوى *العقيدة*، وفي تحقيق استعادة اللسان العربي الكلاسيكي، وفي تنقية التراث الثقافي وتحديث البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالاستناد إلى الغرب. لقد شكّل الخطاب *السلفي* نموذجا فكريا ذي حضورٍ قوي في الثقافة المغربية أثناء الفترة الاستعمارية وغداة استقلال البلاد، حيث كان يقدِّم نفسه بوصفه بديلا جذريا *للخطاب الكولونيالي*، وباعتباره بديلا ذا مصداقيةٍ في مواجهة كل من *الخطاب ذي النزعة التقليدية* (*الخطاب الخالص والصعب*) و*خطاب النخبة ذي النزوع العقلاني* الذي تلتصق به شُبهة تورطه مع الغرب. ثمة في وقتنا الحاضر، العديد من المحاولات التي تعمل على التقييم النقدي لهذا الخطاب، وتتمثل أكثر الانتقادات شيوعا في تلك التي تُشكك في صحة

[85] أنظر علال الفاسي، 1953، ص. 16.

المشروع السلفي في كُليتِه، وذلك بوضعه في سياقه التاريخي، ونعني به سياق فترة *النهضة* وفترة الاستعمار. يتم النظر إلى السلفية، كما يتصورها علال الفاسي، على أنها تعبير عن الأيديولوجية البورجوازية الوطنية التي تمكنت من التحكم في الفوضى التي عرفها المجتمع المغربي جراء *الصدمة الاستعمارية*. وقد كانت هذه البرجوازية، في هذه المرحلة من تاريخ المغرب، الطبقةَ المؤهَّلة بصورة أفضل للاضطلاع بهذه المهمة مُعتمِدةً، في ذلك، على *رأسمالها المادي*، إذ يتعلق الأمر إذن ببورجوازية تجارية بالأساس. وقد كانت، بفضل *رأسمالها الرمزي*، مُكونَ المجتمع المغربي الوحيدَ الذي أنتج نخبة قادرة على صياغة تصور لمشروع مجتمعي وعلى تنظيم نفسها لِتوَلِّي قيادة الحركة الوطنية سياسيا. في المقابل، لم تكن النخب القروية، التي كانت ما تزال مرتبطة بقيم مغربِ ما قبلَ الاستعمارِ وبمؤسساته، تمتلك مشروعا منافسا ذي مصداقية مماثِلة. وقد قامت البورجوازية المدِينِيَّة التقليدية، على الصعيد الثقافي، بتأسيس خطابها على الأطروحات السلفية التي كانت استراتيجيتها تنبني على تحويل الخطاب الديني إلى عقيدة سياسية قصد تعبئة الجماهير باعتماد العودة إلى أسس الإسلام ومقومات الثقافة العربية الإسلامية الخالصة، مع تكييف المبادئ الرئيسة مع الحياة الحديثة. أما على الصعيد اللغوي، فقد كان التعريب بمثابة الأداة السحرية لاسترجاع الهوية المفقودة، ومفتاح استعادة السلطة الرمزية من قبل النخب الحضرية التقليدية بعد أن تم تهميشها خلال الفترة الكولونيالية.

لقد أخفقت السلفية في محاولتها صياغةَ النموذج الثقافي العربي الإسلامي على مدى التاريخ الحديث على الرغم من كونها حاملة مشروع تجديد *الخطاب ذي النزوع التراثي*. وفي الحقيقة، فقد كشف تطور البنيات العامة للدولة والمجتمع، بعد الاستقلال، عن إفلاس الخطاب *السلفي*. ويعود هذا الإفلاس، بدون شك، إلى عدة عوامل؛ نذكر أهمها فيما يأتي:

1. إخفاق النزعة التوفيقية للفلسفة السلفية التي تزعم إقامة توافق بين التقليد والحداثة، أو حتى بين الأصالة والمعاصرة، باعتقادها أنه من السهل التمييز بين الغث والسمين على حد سواء في التراث العربي الإسلامي أو في الثقافة الغربية[86]؛
2. استحالة تكييف التقنية مع اللاهوت، بحسب صيغة الخطيبي (1993)، وذلك بفصل التقنية الغربية عن القيم الثقافية التي تحملها وبدمج الحداثة في البنيات الاجتماعية والاقتصادية المتقادمة؛

[86] أنظر Molino، 1986.

3. لا واقعية الخطاب السلفي الذي يعتقد أن بإمكانه تفادي نظرةِ الآخرِ؛ حين إعادته بناء الهوية الجماعية في عالم مندمج كليا على المستويات الاستراتيجية، الاقتصادية والثقافية؛
4. غموض الخطاب السلفي فيما يتصل بالتراث العربي الإسلامي الذي يتعين تحديثه، وفيما يتصل بالثقافة الحالية التي ينبغي ترسيخها في التقليد.

يتمثل السؤال الذي يطرح ذاته هنا، من جهة، في معرفة أي تراث ينبغي إحياؤه، هل التراث الذي يدعو إلى الاجتهاد أم الذي يوصي بالتقاعس؟ هل التراث العربي فقط أم التراث العربي الإسلامي في كليته؟ ومن ناحية أخرى، ما معايير الاختيار التي وفقها يتم قبول أو رفض هذا المكوِّن أو ذاك من الثقافة الغربية؟ بالتأكيد، لقد شكَّل المشروع *السلفي* نموذجا فكريا حظي باهتمامٍ كبيرٍ في المجال الثقافي المغربي في فترة من فترات التاريخ، حيث حاولَ التوفيقَ بين *التقليد* و*الحداثة* في عالم تهيمن عليه، بصفة نهائية، مفاهيم *التقدم* و*التنمية*. بيد أن *الثقافة التراثية* التي تستحضرها *السلفية* هي ثقافة تقليدية ماتزال تدير ظهرها للعقلانية والابتكار؛ وتحرم ذاتها، بذلك، من امتلاك العناصر التي تمكِّنها من المساهمة، بصورة فعالة، في الثقافة الحديثة. لذلك سنقول إن مَرَدَّ إخفاق *السلفية* تناقضُ إجاباتها عن التساؤلات الجوهرية التي يطرحها العالم الحالي وعن استحالة التوفيق بين التقليد والحداثة.

يُعد أدونيس، في اعتقادي، المثقف الذي يمثل الحداثة على نحو أفضل في حقل الثقافة العربية. إنه واحد من الوجوه البارزة في المشهد الثقافي والأدبي بالعالم العربي المعاصر، فهو ليس شاعرا عظيما فحسب، وإنما هو أيضا مثقف يفكر ويصوغ التصورات عن قضايا الثقافة العربية. إننا نعتبر مساهمته جوهرية في النقاش حول الرهانات الثقافية بالعالم العربي. لقد أحدث عملُه الموسوم "*الثابت والمتحول*"، المنشور عام 1973، ثورة في الفكر العربي ذي النزوع الحداثي. إذ ما يزال يحتفظ دائما براهنيته؛ حيث أثار ويستمر إلى الآن في إثارة جدل أدبي وفكري بصورة مكثفة بين أولئك الذين يدعمون الحداثة، وبين أولئك الذين يؤيدون التقليد ونزعة المحافظة. يُعد هذا العمل المثير للجدل بمثابة أحد الأسس المهمة بالنسبة إلى تاريخ النقد الأدبي والفكر العربيين المعاصرين. وقد شكل، دون منازع، كتابا حدثا تاريخيا؛ إذ أُعيد إصداره مرات عديدة، وهو الأمر الذي لا يُظهر فقط شعبيته، وإنما أيضا تأثير التحليلات التي يقوم بها مؤلِّفُه على النخبة الثقافية العربية.

يعرض الجزء الأول من العمل، من جهة، "الثابت" في الثقافة العربية، ومن جهة أخرى، الاتجاهات التي سعت هذه الأخيرةُ إلى استبعادها، وإدخال نماذج فكرية أخرى ضمن هذه

الثقافة ذاتها؛ يسميها بـ "المتحول". يؤكد أدونيس في الجزء الأول الذي يحمل عنوان "الأصول"؛ بأن المسلمين الأوائل كانوا يفكرون ويتصرفون على أساس إيمانهم بأن الدين الإسلامي يشكل أساسَ ومقياس النظرة إلى الغيب وكذا إلى حياة الإنسان، وأقاموا بذلك ربطا عضويا بين الدين وتنظيم الحياة، وبين الدين واللغة والشعر والفكر. وهكذا، كانت الثقافة السياسية الإسلامية تتجسد، عمليا، في مؤسسة الخلافة، أي في النظام أو في الدولة. ويترتب عن ذلك أن صحة الموقف السياسي أو الفكري تكمن في توافقها مع الدين.

ويهم الجزء الثاني "تأصيل الأصول". يمكننا القول بأن ما يميز الثقافة العربية بين منتصف القرن الثاني ونهاية القرن الثالث الهجريين؛ هو الصراع بين "العقل" و "النقل" وبين "التجديد" و"التقليد"، بين " النزعة الإسلامية" و "النزعة العربية"، بين الاتجاهات الدينية "التقليدية" وبين الاتجاهات "العقلانية التجريبية". يتوقف المؤلف طويلا في عمله عند الانقلاب الجذري الذي طرأ ضمن النموذج الفكري التقليدي المتمثل في مساهمة الحركة الصوفية. هكذا، يسلط الكتاب الضوء على الصراع القائم ضمن الثقافة العربية بين النموذجين الفكريين "الثابت" و"المتحول" بجميع أشكاله ومستوياته وأبعاده خلال الفترة المذكورة. ويُفيض المؤلف في الحديث أيضا عن مفهوم "الحداثة" كما تم تشييده من قبل الشعراء العرب في هذا العصر.

ويتناول الجزء الثالث "صدمة الحداثة وسلطة التراث الديني" بتحليله قضايا "الحداثة" في الفكر العربي. ولأجل ذلك، يقوم المؤلف بتمحيصٍ، من ناحية أولى، حالة أربعة مثقفين ذوي نزوع "تراثي" قصد توضيح "حدود العقل" كما تجلت عندهم؛ وهم: القاضي عبد الجبار (المعتزلي)، الإمام الغزالي، الفارابي وابن تيمية، ومن ناحية أخرى، يتوقف عند حالة أربعة مفكرين ينتمون إلى "النهضة" ويمثلون تيار "الفكر المعادِ اكتشافه"، وهم: محمد بن عبد الوهاب، محمد عبده، رشيد رضا، الكواكبي. وتُوضح، بالنسبة إليه، المواجهةُ بين ممثلي المدرستين، التناقضات بين نموذجي التفكير "الثابت" و "المتحول".

أما في الجزء الأخير من العمل، فيقوم بتحليل "صدمة الحداثة وسلطة التراث الشعري" في الشعر العربي. وتتصل القضايا التي ينكب على تمحيصها بالحداثة في الشعر، وبالمشكلات التي نجمت عن هذه "الصدمة" على مستوى اللسان والشعر والدين والثقافة بصفة عامة، كما تتصل بالكيفية التي قارب بها النقدُ هذه الإشكاليةَ خلال العصر العباسي وعصر النهضة، وبالصيغ التي تجلت بها لدى الشعراء في هذين العصرين.

ويتساءل المؤلف، *في نهاية المطاف*، عما إذا كانت الجماليةُ الشعريةُ تُعادل جماليةَ "الثابت" أم تُعادل جماليةَ "المتحول". هكذا، ما يزال فكر أدونيس وإبداعُه يمثلان المساهمة الرئيسة

للمثقف العربي الذي يدافع عن مُثُل الحداثة. اليوم-وفي ظل الفوضى التي عمت ما بعد "الربيع العربي"، وزحف الموجة الإسلامية الراديكالية-يبدو فكرُ أدونيس، كما مؤيدوه، مذهولين، حيارى، يتامى...

تعبيرات أمازيغية

لقد أنتج المشهد الثقافي والفكري الأمازيغي، على مر التاريخ، نخبة متشبعة بالثقافة العربية العالِمة منذ القرون الأولى لـ "دخول" الإسلام واللسان العربي إلى شمال إفريقيا. وقد عملت هذه النخبة، مثل سابقاتها في حقبة الإمبراطورية الرومانية، على إتقان اللسان والثقافة السائدتين وإعادة إنتاجهما. ولم تكن ثمة سوى بِضع محاولات متفرقة وهامشية حاولت التعريفَ باللسان والثقافة الأمازيغيتين، غير أنها لم تنجح في إرساء أسس فكر وثقافة مستقلتين[87]. وقد كان علينا أن ننتظر حلول النصف الثاني من القرن العشرين، لنشهد ظهورَ نخبة ناشئة دشنت سيرورةَ تطويرِ الأمازيغيةِ باعتمادها طرائقَ البحثِ الأدبي، اللغويِّ، التاريخي والأنثروبولوجيّ؛ وصيغَ الإبداعِ الأدبي والفني؛ وأشكالَ العمل الجمعي قصد الدعوة إلى الاعتراف المؤسَّسي باللسان والثقافة الأمازيغيتين.

يستمر الأدب الشفهي الأمازيغي دون أن يحقق تطورا ملحوظا. إنه يتميز بخصائص الشفهية سواء من حيث التعبير أو من حيث المحتوى. ويبدو أن الحكايات" العجيبة"، الخرافات والحكايات الأسطورية قد فقدت حيويتها؛ هذه الحكايات التي شدَّت اهتمام الباحثين الفلكلوريين بسعيهم العثورَ على أنماط جامعة تنتمي إلى العصور الوسطى، وكذا المقارنين الباحثين عن موضوعات قديمة وتراكيبَ سردية بدائية. يمكننا القول، بيقين تام، بأن هذا الأدب قد أصبح مهجورا في المدينة وفي بعض المراكز القروية التي اقتحمتها أشكال أخرى من السرد بواسطة الراديو والتلفزيون والكتاب؛ كما هو الشأن في منطقة "لْقْبَايْلْ"[88]. ويستمر الشعر في مقاومة التغيير، بصورة أكثر، لأنه يُدمج، بشكل أفضل، مواضيع متأصلة في الحياة الحديثة[89]، كما يتم أيضا دمجُ مواضيع الثقافة المدينية والاقتصاد النقدي مع بعضهما في قالب جمالي تقليدي، قالب يتميز بمرونة البناء وإكراهات الوزن[90].

---

87 أنظر حقبة البورغواطيين، وبعض الآثار المتبقية من كتابات ابن تومرت باللسان الأمازيغي، وكذا بعض كتابات أزناگ وحمو طالب.

88 أنظر A. Boukous، 1977 وS. Chemmakh، 2010.

89 أنظر P. Galand-Pernet، 1965.

90 أنظر H. Jouad، 1983.

منذ عقد من الزمن، اختار بعض المبدعين الذين تكونوا في المدرسة والجامعة؛ خوضَ غمار الإبداع الأدبي بلسانهم الأم عن طريق الكتابة. ويتميز إنتاجهم عن الإبداع التقليدي بواسطة الصيغ الشكلية المعتمدة والمواضيع المطروقة في الآن نفسه. ينأى الشعر الجديد، على الرغم من كون موضوعاته مستوحاة من القرية، عن الشعر التقليدي بنقده المجتمعَ؛ ويتميز كذلك بتناوله موضُوعة جديدة مستوحاة من موضوعة "الالتزام " في الأدب الحديث: الحرية، الهوية، فلسطين، وغيرها. وتعتبر تجربة كُتاب النثر أقل تقدما من تجربة الشعراء. ومع ذلك، سوف نلاحظ ظهور "أدب جديد" يُقدم أجناسا جديدة؛ مثل القصة القصيرة، الرواية، الدراسة والكتابة الدرامية. وسيحظى هذا الاتجاه بأهمية تاريخية إذا ما تمكن من إثبات ذاته بإنتاجه أدبا مكتوبا ذا قيمة من شأنه أن يجعله يتبوأ المكانة نفسها التي تتبوأها آداب العالم، وهو الأمر الذي لن يمر دون أن يُشكل مكسبا رئيسا للثقافة الأمازيغية في ظل سيرورةِ صراعٍ رمزي تضعها في تعارض مع أشكال التعبير الثقافي الأخرى. إنها المسألة التي سننكب على معالجتها في فصل خاص.

وتشهد الأغنية بعض التجديد، حيث يبدو أن عصر شعراء التروبادور قد انتهى، إذ بدأ *"روايس"* و" *ئمديازن"* و*"شيوخ"* يستقرون، بصورة أكثر، في المدن نظرا لكثرة الطلب الاجتماعي عليهم ولوجود استوديوهات التسجيل. ومع ذلك، يبدو أن المغنين التقليديين قد أبانوا عن تميُّزهم أمام مجموعات تتألف من مواهب شابة تُقيم في المدن؛ وخاصة في الدار البيضاء، أكادير، الحسيمة، الناظور، خنيفرة، الراشيدية وغيرها. (وينطبق الأمر على مجموعات "ووسْمان"، "إزنْزارْنْ"، "أودادْنْ"، "صاغرو باند"، "نوميديا"، "إيتران"، وغيرها)؛ وقد تأثرت بعض المجموعات، في ظل هذه البيئة الجديدة، بتجربة المجموعات الغنائية الناطقة بالعربية مثل "ناس الغيوان"، "جيل جيلالة"، "لمشاهب"، "لفناير"، وغيرها. تتميز هذه المجموعات بتأليفها بين التقليد والحداثة فيما يتعلق بالآلات وبالسجِّل الغنائيِّ؛ ولا تربطها بالثقافة القروية سوى بعض الروابط الضعيفة. ومن الضروري التأكيد أيضا على وجود أغنية حديثة كليةً تولدت من "الدمج" مع موسيقى "كناوة" أو "الفلامنكو" أو "الجاز"، أو غيرها من الأساليب الموسيقية الأخرى. تُشكِّل الأغنية الحديثة الناطقة باللسان الريفي [لسان منطقة الريف] ظاهرة مثيرة للاهتمام نظرا لأنها تتميز بتجربة الشتات الذي يتأثر بالموسيقى الغربية، مما يُعد سبيلا جديدا لتكييف الأغنية الأمازيغية مع الذوق الحالي. ويتم كذلك إغناء الثقافة الأمازيغية بتعبيرات أخرى غير مألوفة من قِبلها؛ مثل السينما، المسرح والفنون التشكيلية[91]، إذ ماتزال هذه التعبيرات في بدايتها، وهي تفصح عن إرادة المبدعين في الانفتاح على أشكال التعبير الثقافي المنتشرة بمختلف

[91] أنظر A. Boukous، 2017, dir..

أرجاء المعمور قصدَ ترسيخ الثقافة الأمازيغية في الحداثة ومنح الأجيال الشابة الوسائل الثقافية التي من شأنها "مُصالحتهم" مع هويتهم الثقافية الأساسِ.

خُلاصة القول، إن المجالَ الثقافيَّ الأمازيغي حافلٌ بالتأكيد بمتن أدبي وثقافي وفني مهمٍ، غير أنه لا يقدم فكرا منهجيا بنماذج فكريةٍ قادرةٍ على تشكيل رؤيةٍ من شأنها أن تُموضعَ الثقافةَ الأمازيغيةَ في إطار العولمة. ونأمل أن تَسلك النخبة المثقفة هذا السبيل في ظل التغْييرات البنيوية التي تَلوح في الطريق على الرغم من العديد من العوامل المعرقِلة. ونُعدِّد من بين القضايا الرئيسة التي تواجه الثقافة الأمازيغية ومنتِجيها، قضية تكوين المنعشين والمنتجين الذين ينبغي أن يحظوا بـ "مكانتهم" في عالم الصناعات الإبداعية، مسألة ترويج هذه الثقافة عن طريق التسويق لها، الانتظام في تعاونيات، دمج هذه الثقافة في السياسات العمومية، الدعم المؤسسي وغيرها من القضايا الأخرى. لقد أتاح البحث والإبداع والدعم إمكانية إرساء أسس وعي هوياتي من نمط حديثٍ يجعل من الأمازيغية موضوعا سياسيا وموضوعا معرفيا. لكن، ينبغي علينا الإقرارُ بأن حقلَ التعبيرِ الأمازيغي الثقافيَّ لم ينتج إلى حد الآن مفكرا مثل أدونيس في الثقافة العربية. وهذا يفسر أن مقاربة الثقافة الأمازيغية تظل، في المقام الأول، مقاربةً وصفيةً وإيديولوجيةً، ولم تبلغ بَعدُ مستوى تحليلِ شروط إنتاج أشكالِ التعبير الثقافي ومقوماتها الجمالية وصياغة موضوعات أدبية أمازيغية على شاكلة الأدب الكوني.

تعبيرات يهودية

سنقول، على غرار سيمون ليڤي، إن الطابع المغربي لهوية يهود المغرب، إلى جانب طابعهم اليهودي، يتجلى بالتأكيد في عاداتهم وأنماط عيشهم وشعائرهم الدينية، وفي المهن التي يزاولونها، وفي ألسنتهم اليهودية–العربية، اليهودية–الأمازيغية واليهودية–الإسبانية، ولكنه يتجلى كذلك في قيم التسامح والتعايش المتحقِّق على نحو شامل، والذي يعتبر ثمرة علاقات العيش الجيدة في البيئة المغربية وفي الأندلس أثناء العصور الوسطى. لم تتم دراسة بُعْدِ الثقافة المغربية اليهوديِّ بصورة مستفيضة باستثناء بعض كتابات المؤرخين. ومع ذلك، يجب أن نُشيد بعمل باحثِين أمثال حاييِّم زفراني (1983)، جوزيف شيتريت (2002) وسيمون ليڤي (2013)، وكُتابٍ مثل إدمون عمران المالح؛ الذين ساهموا، كلٌّ وفق حساسيته، على بعثِ جزء مهم من الثقافة المغربية من غياهب النسيان.

يُعد المغرب دولةً مسلمة في الواقع وبموجب دستوره. لكن القانون التنظيمي ينص على أن "الإسلام دين الدولة الذي يضمن للجميع ممارسة العبادة بحرية"[92]؛ كما يضمن المساواة بين جميع المغاربة أمام القانون. وتؤكد الممارسة حقيقةَ هذه المبادئ حيث يتمتع اليهود المغاربة بحقوق المواطنة الكاملة "مع تخصيص فضاء لهم يتجلى فيه الطابع اليهودي"[93]. ويُنظمهم، باعتبارهم أقلية دينية، قانونُ شريعة موسى[94] للأحوال الشخصية. ويُشكل القُدَّاس والترتيل الديني والتقاليد المغربية جزءاً من الهوية اليهودية العميقة، وتعتبر التقاليد انعكاسا لثقافة عالِمة، شعبية، دينية ودنيوية يَبلغ عمرها ألفَ عامٍ تَشكَّلت في سياقٍ مغربي، عربي، أندلسي، أمازيغي وإسباني. وتختلف كل هذه التجليات بحسب المناطق أو موروث الأجداد. لكن اليهود الذين ينتمون إلى العمق المغربي القديم وكذا أحفاد اللاجئين من إسبانيا أثروا في بعضهم، وانصهروا فيما بينهم محليا، ثم انصهرت مختلف تلويناتهم، فيما بعد، في عمق المدن الكبرى نتيجة تحركات الساكنة العديدة. وقد كان الوضع مختلفا في مطلع القرن الماضي حيث يتم التمييز بين الجماعات الناطقة بالعربية والأمازيغية (الأطلس الكبير) والناطقة بالإسبانية (تطوان، طنجة، أزيلال، العرائش، القصر والشاون). لكن الأمر، وفقا لسيمون ليڤي، "كان يتعلق، في المقام الأول، بلسان عائلي ومشترك بين أفراد جماعة معينة "، ما عدا ذلك فقد كانت العربية المغربيةُ اللسانَ المشتركَ الذي يُعتمَد في العلاقات، في التجارة، وفي إقامة الصلات مع السكان المسلمين وبين الجماعات اليهودية. وقد بدأ اللسان الفرنسي، مع إنشاء مدارس التحالف الإسرائيلي العالمي، يَفرض ذاته تدريجيا بوصفه لسانَ الإدارة والثقافة والتخاطب بصورة غير متكافئة بحسب الأوساط والأجيال دون أن يؤدي كل ذلك إلى إزاحة اللسان اليهودي–العربي. إن هذا اللسان هو الذي كان يَعتمِده الحاخامات في صلواتهم، والذي كُتبت به الرسائل التي كان يوجهها الحاخام إلى الأتباع بالمعابد اليهودية. لقد خلَّف شعراءٌ أمثال يعقوب موشيه، شالوم أبنسور وداڤيد حَسِين (القرنين السابع عشر والثامن عشر) سجِّلَ قيمٍ مقدسٍ مُدونٍ باللسان العبري على الخصوص، بينما في القرن التاسع عشر، نظَم رافائيل موشيه الباز من صفرو قصائدَ ملحونٍ راقية مستوحاة من الدين. ولقد تَم نظمُ الشعر الدنيوي باللسان العربي الدارج، وخاصة بالنسبة إلى "*القصيدات* "التي طُبِعَت في القرن العشرين على أوراق متفرقة، وتناولت الأخبار الاجتماعية والسياسية، الأفراح والأحزان... والحب بطبيعة الحال. ولا يخفى على أحد أن الفنانين اليهود قاموا على الدوام بدور في الحياة الموسيقية، إذ ماتزال الموسيقى الأندلسيةُ وأساليبُها الركيزةَ

---

[92] أنظر المادة 6 من الدستور.

[93] أنظر S. Lévy، 2001.

[94] تشير هذه العبارة إلى تعاليم النبي موسى التي تضمنتها الأسفار الخمسة الأولى من التوراة. (المترجم)

الرئيسةَ للموسيقى الشعائرية وموسيقى المعابد اليهودية، في حين أن الموسيقى الغرناطية و*الملحون* و"*لقصيدة*"، تم تطويرها من قبل كبار الفنانين في القرن العشرين؛ نذكر بالنسبة إلى الموسيقى الدينية: ر. داڤيد بوزاگلو ونِسيم النقاب، ونذكر بالنسبة إلى الموسيقى الشعبية(الدنيوية) فنانين بصموا حقبتهم: سامي المغربي، زوهرة الفاسية وسليم هلالي. ويُعَد الأدب الشعبي المنطوق باللسان العربي فنا يهوديا مغربيا، كما يشمل–سواء أكان شفهيا أم مكتوبا أو مطبوعا بأحرف عبرية–الحكاية، الأغنية، محكي سير الأولياء/القديسين والموعظة، إلى جانب بعض المصنفات التاريخية وترجمات بعض الأعمال الدينية أو التاريخية. إذا كان ما يسمى بالثقافة "العالِمة" التي يُنتجها الشعراء المتصوفة والفقهاء اليهود المغاربة مَدينةً، بصورة طبيعية، للحضارة التي نشأت ضمنها، فإن التقاليد والإنتاجات الشعبية هي تعبير مباشر عن تجربة السلف المشتركة، حيث تتميز التنويعات اليهودية بلمسة، بفرق دقيق يتجلى في تكييفها مع ضرورات العبادة والطقوس التي تُستمد بدورها من الظروف المحلية. لكن المثاقفة مع الفرنسية، فيما يتصل بالإنتاج الأدبي والعلمي البارز، فتتم باللسان الفرنسي، نذكر على وجه الخصوص روايات بلانش بندحان وإدمون عمران المالح، ومقالات إسحاق أبو، وأعمال حاييم زعفراني وسيمون ليڤي وشيتريت وأكاديميون آخرون.

ألا يعتبر اليوم بعدُ الهويةِ المغربيةِ اليهوديُّ مجردَ أثرٍ بالٍ تَتجه تعبيراته الثقافية واللغوية نحو الاضمحلال؟ بالتأكيد، إذا ما قبلنا بحقيقة كون هذه التعبيرات لم تعد حية بالكل، ولم تَعُد تُنتَج من قبل جماعة مندمجة بصورة كبيرة في الثقافة الإسرائيلية أو في الألسنة والثقافات الغربية بين يهود الشتات، كما لا يتم التأمل من جديد في الإرث التراثي إلا بصورة عرضية على الرغم من ثرائه الكبير. وتَحتل الأغنية اليهودية العربية، حتى إن لم تكن حيةً، مكانة مهمة في وجدان فئةٍ من الجالية اليهودية ذاتِ الأصل المغربي. ولم تَعد الشعائرُ الدينية حاضرةً سوى في مناسبة الأعياد الدينية مثل "ميمونة"، "هيلولا"، "كيبور"، "حانوكا"، وغيرها؛ كما أن الأسماء الأمازيغية والعربية لم تعد تُطلق على الأطفال، وانقرض تقريبا التواصل باللسان اليهودي–البربري، في حين لا تتحدث باللسان اليهودي العربي سوى الأجيال "القديمة". أما ترنيمات الأطفال والأمثال فقد انحصر أداؤها فقط لدى عدد قليل من "المولعين"؛ وينطبق الأمر ذاته على عادات ومعتقدات الماضي والأزياء التقليدية. وما يزال الطبخ يحظى بمكانة مميَّزة، وعلى الخصوص أُكلة "دافيناس"[95]. لقد تم فصل الثقافة اليهودية المغربية، بما أنها لا تحظى باهتمام الأجيال الشابة، عن جذورها الحية وأصبحت، من ثمة، مهددة بالانقراض.

---

[95] أنظر M. Kakou، 2017.

"العيش معا"، هل هو يوتوبيا؟

في ظل سياق عالمي يتميز، بصورة ملحوظة، بحضور بعض الظواهر؛ مثل اندثار الأشكال الثقافية "التي عفا عنها الزمن" أو تطوُّرِ بعض الأشكال الأخرى القادرة على الصمود، يبدو أن لا وجود لبديل آخر غير العمل من أجل تأسيس ثقافة مشتركة عن طريق التعليم والإعلام والعمل الجمعي. ومن ثمة، يمكن أن تتشكل جبهات مُناوئة لكراهية الأجانب وللحقد وللاستلاب، وذلك بتوسيع شبكة النساء والرجال ذوي النيات الحسنة عبر جميع أنحاء العالم. وبهذا، يمكن أن تتحسن العلاقات الدولية والعلاقات بين الشعوب باعتماد نهج "تصاعدي" يتجه من أسفل إلى أعلى، من المواطن باتجاه الجماعة والدولة والعالم... لقد أبانت سياسة العلاقات الثنائية والمتعددة الأطراف، بما لا يدع مجالا للشك، عن عدم نجاعة الاعتماد عليها. حينئذ، قد يكون لثقافة الاحترام والتبادل العادل والتقاسم والعيش في تساكن و "العيش معا"، بعض الحظ للتغلب على ثقافة الربح والمنفعة والعنف. لقد حان الوقت بالنسبة إلينا جميعا- بعد أن جربنا النزعة الإنسانية الدينية، النزعة الإنسانية الليبرالية، النزعة الإنسانية الشيوعية، النزعة الإنسانية الفلسفية والنزعة البيثقافية أحادية الاتجاه-أن نفكر في نزعةٍ إنسانية بديلة، في أفقٍ جديد للفكر والعمل يَضع الإنسان والطبيعة في جوهرهما الفعلي. وهذا يعني أن "العيش معا" لا ينبغي أن يكون مجرد "كلام تلوكه الأفواه "، مجرد "مفهوم يحتمل معاني متعددة"، مجرد "مفهوم يُستعمل للدلالة على أي شيء" كما كتبت رشيدة أزدوز في عملها عن "العيش معا" (2018). يستند "العيش معا" إلى الفلسفة المنصوص عليها في المادة الثانية من إعلان اليونسكو بخصوص حماية التنوع الثقافي (2001)، والتي تنص على الآتي:

لقد أصبح من الضروري، في مجتمعاتنا التي تتسم بالتنوع بصورة متنامية، توفيرُ تفاعلٍ متسقٍ واستعدادٍ للعيش معا بالنسبة إلى الأفراد والمجموعات ذات الهويات الثقافية المتعددة والمتنوعة والدينامية في الوقت ذاته. هكذا، تَضمن السياساتُ الداعمةُ لاندماج جميع المواطنين ومشاركتهم التماسكَ الاجتماعيَّ وحيويةَ المجتمع المدنِيّ والسلامَ. ومن ثمة، تُشكل التعدديةُ الثقافية، المحددة بهذا الشكل، الردَّ السياسيَّ على مسألة التنوع الثقافي. وتُساعد التعدديةُ الثقافية، لارتباطها الوثيق بإطار ديمقراطي، على التبادل الثقافي وتنمية القدرات الإبداعية التي تغذي الحياةَ العامة.[96]

[96] نورد هنا الصيغة العربية لهذه المادة كما وردت بالوثيقة الأصلية لإعلان اليونيسكو عن التنوع الثقافي.
المادة 2 – من التنوع الثقافي إلى التعددية الثقافية.

يُطالب المواطن أو المواطنة المغربيين بالإقرار بتنوعهما الوجودي والثقافي واللغوي. إنهما مؤمنَيْن ويدركان دورَ الدين الأساسَ (الإسلام) في تربيتهما وطريقة عيشهما وإدراكهما للعالم، كما أنهما متسامحيْن ويحترمان الأديان السماوية الأخرى؛ وهما يميلان، بهذا الخصوص، إلى الحوار البيديني والبيثقافي. إنهما منفتحان على العالم وغير منغلقين على ذاتهما، ولديهما فضول لمعرفة التحولات والمراحل الانتقالية التي تحدث على المستوى الاجتماعي. إنهما مرتبطان الآن، وسيرتبطان بصورة أكثر في المستقبل، بقيم العدالة والإنصاف والتضامن، أي بالمراجعة الفعلية لحقوقهما المدنية، السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية.

يمثل مستقبل الثقافة المغربية رهانَ التناقض الذي يتجلى في كل من مصطلحي الموضوعي والذاتي. ترتبط الحقائقُ ذاتُ الطابعِ الموضوعيّ بطبيعة علاقاتِ الإنتاجِ الماديّ والرمزيّ الطارئةِ ضمن التكوينِ الاجتماعي الشمولِي؛ والتي تُولد على إثر سياسةِ الدولةِ في المجال الثقافيّ؛ أما بالنسبة إلى الحقائقِ ذاتِ الطابعِ الذاتيّ فهي مرتبطة، بشكلٍ أساسٍ، بالوعي الفردي والجمعي. وهكذا، إذا ما تم رَهنُ تنوّعِ تَعبيرات هذه الثقافة للمنطق الليبيرالي المطلقِ، المتصلبِ والأعمى، فإن الخطر سيكون جسيماً. أما إذا ما تمت، على النقيض من ذلك، صياغةُ مشروعٍ اجتماعيّ مبنيّ على التعايشِ واحترامِ الاختلافِ، فستُتَاح فرصةٌ تاريخيةٌ لِبناء هويةٍ ثقافيةٍ تَكُونُ بِحقٍّ هويةً وطنيةً شاملةً ومنسجمةً ومتعددةً. تُوفِّر الأحكامُ الدستوريةُ إطاراً مناسباً لإنجاحِ مِثلِ هذا الخيارِ ... شريطةَ أن تَتسم بطابع الفعالية. كما أن هذه الأخيرة مشروطةٌ بالمنافسة الرمزية القائمةِ بين مختلف النماذج الفكرية التي تُبَنْيِن المجالَ الثقافيَّ.

"لا بد في مجتمعاتنا التي تتزايد تنوعا يوماً بعد يوم، من ضمان التفاعل المنسجم والرغبة في العيش معاً فيما بين أفراد ومجموعات ذوي هويات ثقافية متعددة ومتنوعة وديناميه. فالسياسات التي تشجع على دمج ومشاركة كل المواطنين تضمن التماسك الاجتماعي وحيوية المجتمع المدني والسلام. وبهذا المعنى تكون التعددية الثقافية هي الرد السياسي على واقع التنوع الثقافي. كما أن التعددية الثقافية التي لا يمكن فصلها عن الإطار الديمقراطي، مؤاتية للتبادل الثقافي ولازدهار القدرات الإبداعية التي تغذي الحياة السياسية." (المترجم)

تنوع أشكال التعبير الثقافي

تكريما لـ
جيرمين تيوّون (1907-2008)

الإشكالية

يتسم الحقل الثقافي في المغرب بتنوعه وتوزعه إلى طبقات تراتبية. وتحتل الثقافة اللامادية مكانة خاصة في هذا الحقل بالنظر إلى التفاعل الذي يَحدث ضِمنها، بصورة ملحوظة، فيما بين ثِقل التقليد وتأثيرات الحداثة. ومن ثمة، تشتغل ضمن هذه الثقافة، وبشكل متزامن، إوالياتُ الحفاظِ على شكلها ومضمونها، وكذا سيرورةُ التغييرِ التي تُدرج أنماطا وقواعد جماليةً مستمدةً من أشكالِ التعبيرِ الثقافي لدى المجتمعات الأخرى.

ينتمي المغرب جغرافيا إلى القارة الإفريقية، وثقافيا إلى المغرب الكبير، ودينيا إلى العالم الإسلامي. وقد جعل منه موقعُه الجغرافيُّ المتميزُ أرضَ اللقاءات. وأطلقَ الجغرافيون على المغرب اسم *المغرب الأقصى*، وذلك نظرا لوجوده بالغرب الأقصى لإفريقيا والعالم العربي الإسلامي، ولتصويبه نظره نحو أوروبا القريبة منه، ولوجوده على تُخوم المحيط الأطلسي من جهة الغرب. وتعني هذه التسمية مغرِب الشمسِ الأقصى. ولقد وهبت الجغرافيا المغربَ شكلا متميزا بِمنحه دفاعات طبيعية تتمثل في سلاسل جبال الأطلس وبفتحه على البيئة الصحراوية، كما أن هذا التكوين تحكَّم في تاريخه إلى حد أن التمازج السكاني أدى إلى ميلاد شعب بمكونات مختلفة من حيث أصلها الجغرافي، لسانها، ثقافتها ودينها.

يتصف المشهد المغربي بتنوع يتبدَّى في تعدد الألسنة والأشكال والموضوعات. وتُعَدُّ هذه التعددية ثمرة تاريخِ المغرب ومُحصِّلةَ تركُّبِ المجتمع وتفاعلِ الروافد المختلفة التي رفدت هويته. ويتميز الحقل الثقافي المغربي، بالنظر إليه من منظور أنثروبولوجي، بتعدديةٍ جوهرية تنعكس ضمن ثقافةِ الشرائحِ الكبرى التي تتألف منها الأمة؛ ونقصد بها ثقافة الأمازيغ والأفارقة المنحدرين من جنوب الصحراء واليهود والعرب والمنحدرين من الأندلس، دون أن ننسى تأثير الثقافة الغربية على الثقافة المغربية. أما على المستوى السوسيولوجي، فإن الثقافة المغربية تتوزع

إلى حقلين: حقلِ *الثقافة العالِمة* التي تُنتجها نخبٌ قد تكون مدينِيَّة أو من أصل قروي، وحقلِ *ثقافةِ العامة* التي تُنتجها وتعيشُها المجتمعات القروية وتعاونيات الحرفيين في التجمعات السكنية الحضرية. وهكذا تغتنى الثقافة المغربية بالمساهمات التي يُعتبر تعدُّدُها مصدرَ ثراءٍ وديناميةٍ.

تنوع الألسنة

تتمثل الألسنة المتحدَّثة في المغرب في اللسان الأمازيغي (البربري)، اللسانِ الأصلي للبلاد بتنويعاته المختلفة، اللسانِ العربي الفصيح والمغربي (اللسان الدارج). وتتعايش، مع هذه الألسنة الوطنية، ألسنة أجنبيةٌ أخرى؛ وعلى وجه الخصوص اللسان الفرنسي. ويُعَد المغربُ البلدَ الذي يوجد به أكبرُ تجمع للأمازيغ عبرَ أنحاء العالم. وتقيمُ تجمعاتُ السكان الناطقين باللسان الأمازيغي، بصورة عامة، في المناطق الممتدة بين المناطق الصحراوية ومَمَرِّ تازة، وفي المناطق الغربية والشرقية من الريف. وتتجلى الألسنة الدارجة الرئيسَة للأمازيغية في تشلحيت، تامازيغت وتريفيت. ويحتوي اللسان العربيُّ على اللسان العربي الفصيح والألسنة الدارجة. ويشكل اللسانُ العربيُّ الفصيحُ لسانَ البلادِ الرسميَّ، ولسانَ التدريسِ والإعلام والإدارة. أما بالنسبة إلى اللسان العربي الدارج، فإنه يشمل، بشكلٍ خاصٍّ، لسانَ التخاطُب في المدن التقليدية، وفي السهول الأطلسية، واللسان الجَبْلي، والشرقي، والحساني الذي يتحدث به أهل المناطق الصحراوية[97].

وتتميز الألسنة التي تتعايش في المغرب بصفاتها السوسيو-لسانية، حيث يتم توزيع التنويعات اللغوية المعتمَدة إلى نموذجين فكريين مختلفين. ثمة من جهة، الألسنُ ذاتُ الوظائف السوسيو-لسانية النُخبوية والتي تحظى بقيمة متميزة، ونقصد بها اللسان العربي الفصيح، والفرنسي والإسباني في مرتبة ثانية، ومن جهة أخرى، نموذج الألسنة ذات الوظائف المشتركة والتي لا تحظى اجتماعيا بقيمة اعتبارية، وتشمل اللسان العربي الدارج واللسان الأمازيغي. يحظى اللسان العربي الفصيح بوضع *قانوني*، حيث يعترفُ به الدستورُ بوصفه لسانا رسميا، ولهذا يتم استعماله باعتباره اللسانَ الشرعيَّ الوحيدَ للمؤسسات العامة. أما اللسان الأمازيغي واللسان العربي الدارج فهما مجرد لسانين فرعيين. وتُبرز المجالاتُ التي تُستخدم فيها الألسنة، وكذا وظائفُها، أن الألسنَة غير الفرعية (العربية الفصحى والفرنسية والإسبانية) تُستخدم، بصورة أساسٍ، في المجالات النظامية والرسمية (التعليم، الإذاعة، التلفزيون، الثقافة العالمة والمؤسسات المختلفة)؛ فضلا عن ذلك، يمكن أن يكون الاستخدام خطيا و / أو شفهيا. بالمقابل، تُستخدم الألسنة الفرعية (الأمازيغية واللسان العربي الدارج) في حالات التواصل غير الرسمي أو شبه

---

[97] أنظر A. Boukous، 2018.

الرسمي، وتقتصر في الغالب على الاستخدام الشفهي بصورة حصرية، كما أن مجالات استخدامها تنحصر في الأسرة والشارع وفي الغالب الأعم في العمل أيضا؛ وخاصة الأعمال اليدوية. يجدر بنا أن نشير إلى بعض التغييرات التي تجري الآن فيما يتصل باستخدام الألسنة في المغرب. تتجلى أهم هذه التغييرات الدالة في ظهور مُتغيرة أخرى للسان العربي تسمى العربية الوسطى، والتي تستعير، بصورة عامة، نظامَها الفونولوجي والصرفي من اللسان العربي الدارج، ومعجمَها من اللسان العربي الفصيح. يستعمل المتعلمون والنخب بشكل عام في التواصل الشفهي العربية الوسطى بدلا من اللسان العربي الفصيح في المجالات التي تتسم بالرسمية أو بشبه الرسمية؛ نذكر، على سبيل المثال، الإذاعة والتلفزيون أو الخطب الرسمية والمؤتمرات. وتتمثل الظاهرةُ الأخرى الحديثةُ في الاستخدام الكتابي للأمازيغية، خاصة في النشر والصحافة. يوجد ثمة بالفعل عددٌ من الأعمال الأدبية المكتوبة باللسان الأمازيغي، ومعظمُها دواوين شعرية. يجب أن نضيف إلى كل هذا الدورياتُ المكتوبةُ كليا أو جزئيا باللسان الأمازيغي. ويتم إغناء السجِّل الشفهي لهذا اللسان أيضا باعتماده في المسرح وفي المجال السمعي البصري (مؤخرا في أفلام الفيديو) وفي بعض السياقات الرسمية؛ مثل المؤتمرات واجتماعات الجمعيات التي ترتبط أنشطتها باللسان والثقافة الأمازيغيتين. ويُستخدم اللسان الأمازيغي أيضا في الخطابات السياسية وفي اجتماعات المجالس البلدية في المناطق الناطقة بالأمازيغية.

التنوع الثقافي

يُقدم المغرب المعاصر صورةً ثقافيةً متعددةَ الأصوات. في الواقع، تَنحُو الثقافة المغربية إلى أن تتشكل بوصفها ثقافةً وطنيةً تتألف من مكونات يمتلك كلُّ واحدٍ منها موقعا وشكلا ومادة تميزه عن الآخر، كما أنها تشتمل على المصنَّف الكلاسيكي المزدوج: *الثقافة العالِمة* و*الثقافة الشعبية*. وتضم الثقافة العالِمة–إلى جانب العناصر ذات النزوع التقليدي للثقافة *المتمركزة على الدين* التي تروجها العلوم الدينية، و*الثقافة الدنيوية* المتألفة من الشعر والنثر–ثقافةً ذات طبيعة علمانية؛ وتتألف من الأدب المكتوب باللسان العربي والأدب المكتوب باللسان الفرنسي، وهما منفتحان معا، بدرجة كبرى، على الحداثة من حيث الشكل والمضمون. أما بالنسبة إلى *الثقافة اليومية السائدة*، فهي ثقافةُ عموم الناس في القرى والمدن، هذه الثقافة التي تعرف نموا أكيدا في الوقت التي تخضع فيه لسيرورة *تشييئ* تجعل منها سلعة خاما؛ لا سيما الأغنية. ثمة اليوم ظاهرتان سوسيو–ثقافيتان رئيستان توجدان في صلب إعادة تهيئة المشهد الثقافي المغربي. تتمثل الظاهرة الأولى في تحول احتكار الإنتاج الرمزي، وتتجلى في كون موقع المجال السياسي للدولة لم يَعُد مركزَ الإنتاج الثقافي المهيمِنَ. وتتبدى الظاهرة الثانية في إعادة تشكيل مجال إنتاج الخطاب

الديني، ويتمثل في تحول حركة الزوايا من حركات دعوية إلى حركات تتخذ صبغة جمعيات دينية أو حركات ذات نزوع إسلامي متعصب.

الأدب العالِم

يتم إنتاج الأدب العالِم من قبل النخب ويتوجه إلى النخب. ويَضُم الأدبَ المكتوب باللسان العربي والأدب المكتوب باللسان الفرنسي، وبدرجة أقل، الأدب المكتوب باللسان الأمازيغي. هكذا، تتنوع مواقعُ الإنتاج الرمزي نفسُها. لقد أدى التطور الذي شهده المجتمع المغربي منذ سبعينيات القرن الماضي إلى ظهور حركات اجتماعية جديدة تُنتج ثقافيا خارج دائرة السلطة السياسية الكلامية. هكذا، بدأت تظهر مواقعُ الإنتاج الرمزي المستقلةُ بفضل التعليم الذي أتاح بروز نخب حديثة، وبفضل التقدم الحاصل في مجال النشر؛ والذي ضمن تعميم أشكال ثقافة جديدة. وتَجسدت المراكزُ الرئيسةُ في الجامعات والجمعيات الثقافية؛ ومنها اتحاد *كتاب المغرب* في مجال الأدب العربي و*ائتلاف كتاب التعبير الأمازيغي* بالنسبة إلى الأدب الأمازيغي.

تَطوَّر الأدب المغربي المكتوب باللسان العربي منذ استقلال البلاد بفضل ظهور نُخبة تلقت تكوينها منذ البداية في الشرق الأوسط العربي غداة الاستقلال وبعده. ويتألف الإنتاج الأدبي من دواوين شعرية (الصباغ، الطبال، المجاطي وغيرهم)، ومن روايات (زفزاف، ربيع، شكري، برادة، الشاوي، وغيرهم)، ومن قصص قصيرة (بناني، البقالي، بوعلو، الخوري، وغيرهم). وقد تناولت هذه الأعمال عموما مواضيع ذا صلة بالراهن، حيث انجذب جيل الشباب أكثر إلى المعالجة الجمالية للقضايا السياسية والاجتماعية ذات الصلة بتطور المجتمع المغربي. أما على مستوى الشكل، فتتسم هذه الأعمال، في المقام الأول، باعتماد طرائق الكتابة الأدبية السائدة في الأدب العربي التقليدي، وفي المقام الثاني، بشروع المبدعين، نتيجة اتصالهم بالأدب العالمي، بخوض مغامرة البحث الشعري.

أما الأدب المغربي المكتوب باللسان الفرنسي، فقد ظهر بعد الحرب العالمية الثانية. ويعود تاريخ أول عمل مغربي إلى عام 1949، ويتعلق الأمر *بمسبحة العنبر* لأحمد الصفريوي، تلاه في عام 1954 *صندوق العجائب* للمؤلف نفسه، و*الماضي البسيط* لإدريس الشرايبي. يمكننا القول بأن انشغالَ الشرايبي الأساسَ – انطلاقا من رواية *الماضي البسيط* إلى روايته الأخيرة *رَجلُ الكتاب* – يَتمثل في التأمل في قضايا: الحضارة والتاريخ، سلطة الأب في البيئة العربية الإسلامية، هيمنة الرجال على المرأة، إلى غيرها من القضايا. ولقد تم تجديد هذا الأدب مع تجربة الحركة الأدبية التي نشأت حول مجلة *أنفاس* بدءاً من العام 1966 مع عبد اللطيف اللعبي، مصطفى

النيسابوري، محمد خيرالدين، الطاهر بنجلون وعبد الكبير الخطيبي[98]. يُعتبر الإنتاج الأدبي، بالنسبة إلى هذه الحركة، سلاحا لمقاومة البنيات العتيقة التي يمكنها أن تتأتى بالقدْر نفسه من الثقافتين الغربية والعربية. ويتوالى الإبداع الأدبي مع إدمون عمران المالح وزكية داوود وماحي بِينبين وعبد الله الطايع ومحمد نضالي وفؤاد العروي ويوسف العلمي، ويتجدد مع جيل ليلى سليماني ورضا دليل وعصام الدين التبر. وتستوحي الكتابة المعتمدة من قبلهم تقنياتٍ مستعارة من تيارات أدبية متنوعة.

الأدب الشعبي

يظل التقليد الشفهي ذاكرةَ التجمعاتِ القرويةِ الجمعيةَ على الرغم من افتقاده إلى الحيوية. إنه يُعد الوعاء الذي يَجمع ويسجِّل-ضمن كلام السلف الذي يتناقله الرجال والنساء-التجاربَ المتراكمة عبر تاريخ المغرب، سواء من قِبل تجمعات دون تدوينها أو من قِبل تجمعات ما تزال الكتابة فيها حكرا على رجال الدين بالخصوص. بالتأكيد أن المثل اللاتيني القائل (*verba volant scripta manent*)[99]، والذي سنترجمه تقريبيا بالقول بأن الكتابة إذا كانت تستمر، تَنْقُلُ، تُرسِّخُ وتَحفَظُ الكلامَ، فإن هذا الأخير أيضا يبقى حيا في ذاكرة النساء والرجال بفضل ديناميته وتنوعه. لنُذَكر، بهذا الخصوص، بأن الكلام المنطوق يَسبِق الكتابةَ في الحضارة الإنسانية، كما أنه يُستخدَم على نطاق واسع في جميع أنحاء العالم. وفي حقيقة الأمر، فإن عدد المجتمعات ذات التقليد الشفهي، وتلك التي تمتلك ألسنة غير مكتوبة، هو أكثر بكثير من المجتمعات ذات التقليد الكتابي.

ويُعد التقليد الشفهي أيضا المصدرَ التاريخيَّ الرئيسَ في المجتمعات التي تنعدم فيها الكتابةُ، كما تُعتبر الموادُ الشفهيةُ (الحكايات، الحكايات الأسطورية، الأساطير، قصص الأنساب، الشهادات وغيرها من المواد) وثائقَ تنتقلُ من جيل إلى آخر؛ وتحتوي على معلوماتٍ يَعتمدها المؤرخُ بإخضاعها للمنهج التاريخي قصد إعادة بناء ماضي هذه المجتمعات. يَستجيب التقليد الشفهي للحاجة إلى نقلِ تجربةِ الماضي. وتكمن المشكلة التي تواجه المجتمعات ذات التقليد الشفهي في رغبتها الاحتفاظَ بذاكرةِ تجربتها التاريخيةِ حيةً، وذلك بجعل الغائبِ حاضراً الآن

[98] أنظر A. Tenkoul، 1985 و S. Babana-Hampton، 2008.

[99] مثلٌ لاتيني يمكن ترجمته كالآتي:" الكتابة تبقى، بينما الكلام يذهب أدراج الرياح". وهو يعكس استعارة تؤكد على أهمية التدوين في حفظ الكلام، وبصورة عامة في صون ذاكرة الشعوب وحفظها من الضياع والتحريف والتأويل الذي قد يطالها في سفرها الطويل والمتنوع والمختلف من حقبة إلى أخرى، من الشفهي إلى التدوين، ومن نظام سياسي وفكري إلى نظام آخر.. إنه السفر الممكنُ، لكنه محفوف بالمخاطر وتعترض سبيله الكثير من المطبات الوعرة ... (المترجم)

بصورة فعليةٍ. ويُمكن أيضا اعتماد الوثائق التي يوفرُها التقليدُ الشفهي في الدراسات الأنثروبولوجية أو السوسيولسانية[100].ومن ثمة، فإن التقليدَ الشفهي يَصلح لأن يكون بمثابة ذاكرة اجتماعية للمجتمعات التي تعتمد الكلامَ بدلا من التدوين، أو التي يغيبَ فيها هذا الأخير، لحل المشاكل التي يطرحها التواصل فيما بينها.

لقد عبر التقليد الشفهي المغربي الذي كان سائدا في السابق عن *رأي عامة الناس* باعتماده اللغات المحلية الدارجة؛ ونقصد بها الأمازيغية والعربية الدارجة. إنه ينتقل إلى الأجيال الشابة عبر صوت القدماء، عبر أفواه النساء أثناء جلسات السمر العائلية وأفواه الرجال في أوقات فراغهم. وتقوم الأجيال الشابة بدورها بإغناء وتطوير ونقل موروث أسلافها الرمزي إلى أحفادها. يُعد التقليد الشفهي جانبا من جوانب ثقافةِ عامةِ الناس التي تمتلك، هي الأخرى، أجناسها وجماليتها الخاصة بها، وهي تتألف من أجناس شعرية وأجناس نثرية. ويُعتبر الشعر، دون منازعٍ، أهمَّ جنس أدبي نظرا للقيمة التي يحظى بها بوصفه جنسا ذا وضع اعتباري، ونظرا لاتساع رقعة جمهوره الذي يتألف من جميع الشرائح الاجتماعية. وتعد أشكالُ التقليدِ الشفهيِّ الشعريةُ متنوعةً، إذ يمكنها أن تُغَنَّى أو أن تُلقى دون غِناء، كما يمكن أن تكون مصحوبة بعزف موسيقي أو دونه. ونستطيع أن نقول بأن ثمة، *إجمالا* ، نوعان من الشعر، هناك الشعر المرتبط بالحياة القروية الذي يُبدعه الهواة، وهناك شعر يُنْظَم عموما خارج هذا المجال من قِبل شعراء– غنائيين محترفين. ويتم تعيين الشعراء بتسميات تختلف باختلاف المناطق الثقافية، وباختلاف الجنس الذي ينتمي إليه إبداعهم الشعري، وكذا طبيعة الآلات المصاحبة، ومكان الأداء، إلى غيرها من المحدِّدات المختلِفة. ويتم، في التقليد الأمازيغي، ترديدُ الشعر غير المغنى وإنشادُه، بصورة عامة، وفق إيقاعات خاصة؛ ويسمى هذا الشعر " *تانضّامت*" في تقليد المنطقة الجنوبية الغربية، و" *تامديازت*" في تقليد وسط المغرب و" *ئزري*" في تقليد الريف. ويمكنه استعارة موضوعته من الأدب الديني أو الأدب الدنيوي، أو منهما في الآن ذاته، ذلك لأن الشاعر غالبا ما يتناول في القصيدة نفسها موضوعات مُستوحاةٍ من مصادر مختلفة. ويقال للقصيدة المغناة في سوس"*أمارگ* "، وتُسمى في الأطلس المتوسط " *ئزلي*"، ويتم وسمها "*أغنّيج*" في الريف. أما الشاعر الهاوي فيُدعى " أَنضّام"[101] أو"*أمارير*"[102] أو "*أمدياز*"[103] بحسب المنطقة التي ينتمي إليها، وهو يشارك في رقصات جماعية تسمى "أحواش" في منطقة "تشلحيت" و "

---

[100] أنظر Drouin، 1974 وBoukous، 1977.

[101] الشاعر في التعبير الأمازيغي بسوس. (المترجم).

[102] الشاعر في التعبير الأمازيغي الأطلس. (المترجم).

[103] الشاعر في التعبير الأمازيغي بالريف. (المترجم).

أَحيدوس" وسط المغرب. أما الشاعر المغني المحترف فيُطلق عليه "*رّايس*" أو " *شّيخ*"(وبالنسبة إلى النساء " *تارّايست*" أو " *شّيخا*")، ويحدث ذلك خلال الاحتفالات والعروض العامة أو الخاصة.

وأشهر شاعر "*أَنضّام* " هو سيدي حمو طالب الذي يقال إنه كان *فقيها صوفيا* في القرن السابع عشر، وما زال يُعد إلى يومنا هذا كبير الشعراء-المغنيين "شلوح"، "*باب ن ؤمارگ* "[104]. وسيكون سيدي عبد الرحمن المجدوب نظيرَه في التقليد العربي الدارج. يتناول شعرُه موضوعات تتصل بالتجربة الثقافية لمجتمعه، وعلى وجه التحديد بالموضوعات المرتبطة بالقيم الدينية والقيم الاجتماعية والقيم الأخلاقية. إجمالا، يتألف الشعر من أربعة أجناس تقريبا: " *ئزلي*"، " *تاماوايت*"، " *تايّفارت*" و" *تاميدوليت*". بالنسبة إلى " *ئزلي*" هو عبارة عن قصيدة قصيرة ذات بنية ثابتة نسبيا، وتحضر بصورة عامة في المبارزات الخطابية؛ أما " *تاماوايت*"، فهي قصيدة يرددها الشاعر-الهاوي مُؤْنسا وحدَته أثناء جولات التنزه عبر الجبل، ولا تَمتثِل بِنيتُها، في الغالب الأعم، لأي قيود شعرية؛ في حين أن " *تايّفارت*" هي عبارة عن قصيدة طويلة ذات وحدة موضوعية، حيث يمكن للموضوعات أن تكون متعلقة إما بالدين أو بالأحوال الراهنة، كما يمكنها أن تكون ملحمة أو سردا؛ أما بالنسبة إلى " *تاميدوليت*" في الأخير، فإنه جنس شعري يتم غنائه خلال الاحتفالات، ولا تتطور بنيتُه إلا بصورة يسيرة، إنه جنس متشدد تقريبا ولا يمنح، من ثمة، سوى مساحات ضيقة للإبداع.

ولقد قام الشاعر بدور مهم في مقاومة المحتل. هكذا، احتفظت الذاكرة الجمعية بأسماء شعراء لامعين؛ أمثال *جانتي* في سوس، والشاعرة *تاوگرات* التي كانت تمثل روح المقاومة في الأطلس المتوسط خلال عشرينيات القرن الماضي، حيث احتفظ التقليد الشفهي ببعض أشهر " *تيماوايين*" التي نظمتها (مفرد " *تاماوايت*"). ويستند الشعر الشفهي، على الرغم من أنه مرتجل في غالب الأحيان، إلى قواعد وزنية يتقيد بها الشاعر بصورة عامة. يعتمد النَّظْم على أسس عروضية متنوعة تُميز كلَّ جنس شعري على حدة كالسجع والمقطع الصوتي والحركة، والقافية أحيانا والايقاع في الغالب الأعم.

ويضم النثر أجناسا مثل الحكاية، الحكاية الأسطورية، المثل، القول المأثور، الأحجية وغيرها من الأجناس الأخرى. وتشمل الحكاية هي الأخرى تنويعات مختلفة، حيث يمكننا أن نميز *الحكاية العجيبة* التي تقص حكايات يلتقي فيها الواقعي بالخيالي، *حكاية سيرة الأولياء* التي تتّبع حياة الأولياء وكراماتهم، *حكاية الحيوان* الشبيهة بالخرافات في التقليد الغربي *والحكاية*

[104] وتعني هذه العبارة" صاحب الشعر الغنائي" (المترجم).

المسلِّية التي يتم فيها تقديم شخصيات في مواقف كوميدية. ويمكن أن يكون الراويُّ الجدةَ التي تُدلِّل أحفادها خلال جلسات السمر العائلية أو الرجلَ العجوز الذي يسلي الأطفال المتحلقين حوله في البيدر أو اليافعَ الذي يلقن أقرانه المتكئين على جدار المسجد أو الشابَّ الذي يُفقِّه أصدقاءه أو الراويَّ المحترف الذي يسحر ألباب المتفرجين في الأسواق أو في ساحات المدن التقليدية العامة، كما يمكنه أن يكون غير كل هؤلاء.

يعتبر التقليد الشفهي نتاجَ خيالِ المجتمعاتِ القرويةِ الإبداعيِّ ومُحصلةَ تاريخها أيضا. يعيش بطل الحكاية، سواء أكان شخصيةً ذكورية أم أنثوية، في حالة حرمان مادي أو عاطفي أو رمزي، ولأجل تعويض هذا الحرمان يذهب البطلُ إلى المنفى حيث يصادفُ في رحلته العديدَ من المخاطر ويواجه الكثيرَ من المحن. ويتوقف إثباتُ ذاته وسعادةُ ذويه على نجاحاته أو إخفاقاته في هذه الرحلة. يُغطي انتصارُه على الشدائد النقصَ الذي يَتبدى في مُنطلق الرحلة، ويعملُ على إعادة ترتيب النظام الاجتماعي ضمن المجموعة. يتلقى البطل، بشكل عام، مساعدةً من قوى سحرية، يمكنها أن تكون الخاتم الذي يأمر *الجنَّ* أو "الشاشيا" التي تجعل البطل غيرَ مرئيٍّ أو النعال الذي يقهر التعب أوالعصا التي تجعله يسافر في الفضاء أو الطائر الذي يبيض ذهباً. تؤدي *الحكاية العجيبة* وظائفَ عديدة. إنها تخييلٌ يمنح المستمعَ إمكانيةَ الحلم والتخيُّل، وربما السُّمو أيضا بواسطة الخيال فوق تقلبات الحياة اليومية. يُدرِك الإنسانُ القروي الذي يعاني من تقلبات الطبيعة عالماً خياليا في الحكاية، ويفصح الطفلُ المعوزُ أو الثري، التعيس أو السعيد، عن احتياجاته ورغباته في عالم خيالي. تُعتبر الحكايةُ أيضا، بالنسبة إلى الطفل، مصدرَ استقاءِ المعلومات والتنشئةِ الاجتماعية، وهي وسيلةٌ يُرسِّخ بها التقليدُ الشفهي الأخلاقَ والمعرفةَ والمهارةَ التي ينقلها المجتمع إليه، كما يمكن للحكاية أيضا أن تُثقِّف عندما تروي حياة الأولياء التي يجبُ الاقتداءُ بها، وأن تقوم بوظيفة الترفيه والتعليم عن طريق الضحك. ويُعد جحا العجيبُ أشهر أبطال الحكايات المسلية.

يُشكل كلٌّ من المثل والقول المأثور جنسين يحظيان تماما بالقيمة نفسها التي تحظى بها الحكاية. وتدُل معرفتُهما وتوظيفُهما المناسبُ على التمكن الحقيقي من *كفاية المجتمع الثقافية* لأنهما يعبران، بصورة مُقتضَبة، عن مجموع الخبرات التي راكمها التقليدُ على مر تاريخ المجتمع. تتجلى جودة المِثل برمتها في شكله وجماليته، كما أنه لا يكتسب دلالتَه الجوهريةَ إلا ضمن نسقٍ ثقافيٍّ معينٍ، وهو الأمر الذي يفسر نفورَنا عند قراءة مَثلٍ مُترجَمٍ، إذ يفقد، في حقيقة الأمر، نكهتَه ومعناه في الوقت نفسه. ويتم توظيف المِثل من قِبل المتحدث في وضعية تواصلية لا يكون فيها هذا الأخير متحدثا أصليا وإنما مجردَ متلفظٍ بقولٍ سائر، بقيمٍ مشتركة سائدة. لا يمكن للمستمع عندئذ أن يستقبل هذه العبارة إلا بوصفها مثلا مضادا.

ويتضمن التقليد الشفهي أيضا شكلا من أشكال المسرح الشعبي شبيها *بالحلقة*، يؤدي فيه "باقشيش" دورَ الشخصية المحورية التي تجوب الأسواق القروية والمواسم وتتردد على الأماكن العامة في المدن حيث توجد تجمعات كبيرة من أصول قروية، ولاسيما في ساحة جامع الفناء في مراكش. يُقدِّم مسرحُ *الحلقة* أشكالَ العمل المسرحي البسيطة. ويَتفنن "*باقشيش*"، في بعض السكيتشات، في تقديم مشهد بسيط صُحبة أبطالٍ ذوي طباعٍ متمايِزة، ثم يقوم باختلاق وضعيات كوميدية بواسطة حوارات الشخصيات والمواقف المتضاربة التي يتم توريطهم فيها. وتمتد جذور هذا المسرح في عمق الحياة الشعبية بتوتُّراتها وخيباتها وآمالها، كما أن "*باقشيش*" يُعدُّ جزءاً لا يتجزأ من ثقافة هذه البيئة، فهو يُعاين تناقضاتها ويترجمها إلى اللغة المسرحية الكوميدية. يَجد الجمهور ذاتَه، ضمنيا، في المشاهد المعروضة ويضحك. هكذا، يؤدي مسرح "*باقشيش*"، بهذا المظهر، وظيفة *التطهير* الاجتماعي-النفسي.

الفنون التقليدية

على المستوى الفني، يتم استلهام جمالية الفنون التشكيلية التقليدية بالأساس من القرية. إنها تقوم على مبادئ مختلفة عن تلك التي ينهض عليها الفن الحضري. إنها فن نفعي، رمزي، تجريدي وجمعي. في الواقع، يتعلق الأمر بفن يتصل بما هو نفعي؛ مثل السجاد، الحصيرة، الجرَّة، المجوهرات، اللباس، وغيرها، كما يمكنه أن يرتبط بالبناء مثل الباب والرسوم الحائطية والسقف وغيرها. وبهذا فهو فن حِرَفي يستحضر الاهتمامات الجمالية لحظةَ إنتاجِه، حيث تكون لكل عنصرٍ وظيفةٌ رمزيةٌ سواء أكان عنصرا يؤدي وظيفة ذات بعد روحي مثل التميمة، أم عنصرا يقوم بوظيفة ذاتٍ بعد مادي مثل فانوس الزيت أو المنفاخ. لا يستبدل الفنان-الحِرَفي مادةً فقيرة بمادة غنية، إذ غالبا ما يتم تعويض فَقْر المادة بِثراء الأشكال، حيث يتم استخدام النسيج الخشن أو الطين مع الكثير من المواد المقابلة مثل الحرير أو خشب الجوز.

تستمد رمزية الفن القروي إلهامها من الرصيد الكوني، ولا سيما من رموز *مركز العالم*، *والإلهة العظيمة*، *والمرأة الولادة*، ومن *المياه* والاتحاد[105]، وغيرها من الرموز. ويتسم هذا الفن بكونه ذا طابع تجريدي غير تشخيصي، يستخدم بعض الأشكال الهندسية الأولية؛ مثل الخط المستقيم والخط المكسور والمثلث والمربع والدائرة والمعَيَّن، كما تكون الألوان، ضمنه، مُستمدَّة من الطبيعة، بمعنى أن الألوان المستعملة يتم استخلاصها، بشكل أساس، من النباتات والمعادن.

---

[105] تحيل هذه العبارات الأربع على دلالات رمزية في الثقافة الكونية يستلهم منها الفن موضوعاته وتعبيراته الايحائية المختلفة، ويوظفها في صياغة نماذج وأشكال تفتح المحلي على الكوني، الذاتي على الموضوعي، الواقعي على الخيالي، وتنتقل بالذات المبدِعة والمستقبِلة إلى معانقة آفاق إنسانية رحبة. (المترجم)

وأخيراً، يُعد الإنتاج الفني عملا يَستقي موضوعه من اللاوعي الجمعي؛ لذلك يرتبط الفنان-الحِرفي ارتباطا وطيدا بمجتمعه، فهو يُنظم بطريقته الخاصة أشكال المجتمع ورموزه إن لم نقل الأشكال والرموز الكونية. إلى عهد قريب، نادرا ما كان الفن القروي ينصاع للأفكار الجمالية المبتذلة التي يكون موقعُ إنتاجها المركزُ الذي تتحكم فيه القوة السياسية أو السوسيو-اقتصادية، بل إنه طوَّر جمالياته الخاصة به منذ آلاف السنين دون أن يكون، على الرغم من ذلك، في مأمن من تأثيرات جماليات البحر الأبيض المتوسط والمسلمين. أما الآن، فإن الأمر مُختلفٌ تماما مع تبعية المجتمع القروي الكلية، وما يترتب عن ذلك من اضمحلال متتالٍ لجمالياته. في الواقع، لقد أدى تدميرُ قاعدة المجتمع القروي المادية والرمزية بفعل الاقتصاد النقدي وقيَّمه، وكذا دمجُه في التكوين الاجتماعي المغربي وتبعيتُه في الوقت نفسه إلى مركز هذا التكوين وإلى المركز المهيمن على نطاق كوني، لقد أدى كل هذا إلى تغييرات كبيرة على مستوى الإنتاج الرمزي للمجتمعات القروية. ولقد اقترن هذا الموقف بفرض جمالية جديدة ذات طابع تجاري يتم فيها التمييز، بصورة واضحة، بين الموضوع الفني والموضوع النفعي، حيث يُعتبر الموضوع الفني خلقا فريدا من نوعه، ناذرا ومتاحا؛ ويكون الفنان، في هذه الحالة، كائنا استثنائيا وهامشيا في كثير من الأحيان؛ أما بالنسبة إلى الموضوع الفني النفعي، فإنه يمَّحي أمام المنتجات المصنَّعة التي تصبح، من ثمة، *موضوعاتِ فنّ الفقراءِ*.

يتهدد الفنَّ القرويَّ خطرُ التصور التجاري السائد عن الثقافة، والذي يفرض نفسه في كل مكان بصورة أكيدة. إنه تصور يَأسُر خيالَ الأفراد في المجتمع القروي ويتحكم في سلوكهم فيما يتصل باستهلاك بعض المنتجات الوظيفية الصِّرفة والتي تزاحم، بصورة كبرى، منتجات الفن الحِرفي. وهذا يَضُر، بشكل أكبر، باستدامة التراث الثقافي، حيث يصاحب تراجعَ الفن القروي تراجعُ البعد الجمالي والرمزي للنشاط الفني للمجتمع القروي. ويجد هذا البُعد الذي تم الحفاظ عليه منذ العصر الحجري الحديث بِغَض النظر عن الانشغالات المختلفة، يجد نفسه مضطرا للاستسلام أمام الإنتاج التجاري. يتم، في الواقع، غزو المجتمع القروي غير المهيكل بمنتجات الاقتصاد النقدي التي تخلق لديه احتياجات جديدة وتفرض نماذج ثقافية مُلحة. ومن هنا تولدت فائدة انبثاق وعي يتناسب مع الرهانات الناجمة عن التحولات التي يمر منها المجتمع، مع ضرورة الحفاظ على كنوز الفن القروي وتطويرها، خاصة أن هذه الكنوز مهددة بجشع الاتجار غير المشروع الذي يلجأ إليه البعض.

الفنون التشكيلية الحديثة

تُعد الفنون التشكيلية في المغرب ابتكارا جديدا بما أن اكتشافها لم يتم إلا على إثر اتصال هذا البلد بالغرب في بداية القرن الماضي. وقد أصبح النشاط الفني، منذ ذلك الحين، أحدَ جوانب الإبداع الجمالي الذي رافقَ التحولات الاجتماعية والثقافية التي يمر بها المجتمع المغربي. وينهل الإبداعُ التشكيلي من مَعِين تراثٍ فنيّ تاريخيّ يَبلغ عمره ألف عام، كما يتميز بحيوية ملحوظة. وهو يبدي، بهذا، صورةَ المجتمع المغربي الذي يتسِّم بتنوع كبير في التعبيرات الفنية المتمثلة بشكل خاص في التقليد الأمازيغي (الذي يتجلى أساسا في أنماط السجاد والمجوهرات والعمارة)، في المساهمة الإفريقية، في الثقافة العربية الإسلامية وفي الاستشراق الأوروبي.

يمثل الرَّسمُ على لوحة مثبتة على الحامل الخطوةَ الأولى التي أدت إلى ظهور الإبداع التشكيلي بوصفه نسقَ تمثيلٍ فيما يتصل بالتصور الحديث المصاغ بشأنه وكذا بوظيفته الحديثة، كما يرتبط ببسطِ الحماية الفرنسية والإسبانية سيطرَتها على المغرب سياسيا واقتصاديا وثقافيا. لقد كان للرحلة التي قام بها دولاكروا إلى المغرب عام 1832 دورٌ حاسمٌ بما أنها ساهمت في تطوير الاستشراق على مستوى الفن التشكيلي. هكذا، أصبح دولاكروا، عند صلته بالضوء والطبيعة والثقافة المغربية، رائدَ ومُجدِّدَ مفهومٍ جماليّ سَيُميّز التشكيل الحديث لاحقا. ولقد كان المغرب أيضا أرضَ الرسامين العظماء المفضلةَ؛ أمثال ماتيس، كْلِيْ وكاندينسكي؛ حيث نشأ التشكيل المغربي الحديثُ بفعل تأثير هؤلاء الرواد. لهذا فقد تميزت أعمال كل من الورديغي، وآيت يوسف، والشعيبية، وفاطمة حسن بنَفَسٍ من الخيالِ التلقائيّ في عالمٍ ساحرٍ من الأشكال والألوان. بعد الحرب العالمية الثانية، سينبثق شريان فني في كل من مدرستي الفنون الجميلة بتطوان والدارالبيضاء. لكن مدرسةَ الفنون التشكيليةِ المغربيةَ الحقيقيةَ، ستُولد بعد استقلال البلاد عام 1956 بريادةِ كلّ من الشرقاوي والغرباوي اللذين سَيَليهما أحرضان والگلاوي ومريم مزيان وبلكاهية وشبعة والمَليحي ورسامون آخرون من الشباب؛ أمثال مهدي بِنبين. يتقاطعُ التشكيلَ المغربيَّ تياران، يُفضل أحدُهما التشخيصَ، ويمنح الآخرُ أولويةً للتجريد. يُدرج التيارُ التشخيصيُّ الإبداعَ الفنيَّ في صلب التراث المغربي الغني بتنوع تعبيراته محاولا، بصورة خاصة، إلغاءَ التمييز بين الفنان والحِرفي بتركيزه على ابتكار مواضيع مُنمَّقة مُستوحاة من التقاليد ومن الخط العربي. أما بالنسبة إلى التيار التجريدي، فإنه يصب في الرسم غير النمطيّ، المتحررِ من القوالب، باعتماده التجريدَ الهندسيَّ. تكمن فائدة التجربة التشكيلية المغربية في أنها تنضوي إلى التفاعل بين المحلي والكوني بتوليفها بين الأشكال التقليدية للإبداع التلقائي والعفوي لرسامين عصاميين وبين البحث الجمالي الحديث للرسامين الأكاديميين.

التعددية، الثراء والتسامح

يُعد التراث المغربي اللامادي تراثا غنيا ومتنوعا. ويشمل الألسنة المتداولة في البلد وكذا التعبيرات الأدبية والفنية التي تنقلها. إنه يستمد جذوره من المعرفة التي يمتلكها المجتمع بواسطة الإشارة الصوتية والرمز الجمالي. وتتبدى وظيفته في كونه أداةَ الاندماج الثقافي للفرد في المجتمع، كما أنه يختزن قيم المجتمع الذي يُنتجها وينقلها، وكذلك القيم الكونية التي تخص الجنس البشريَّ بشكل عام بغض النظر عن العرق واللسان وظروف الحياة الخاصة بكل مجتمع بشري. إنه السبب الذي يجعل هذا التراث مصدرَ تأصيل في ثقافة البلد؛ في الوقت ذاته الذي يشكل أرضية خصبة تتغذى بمساهمات ثقافات العالم.

يُعتبر التنوع الذي يميز المشهد الثقافي واللغوي المغربي مصدرَ ثراءٍ يتجلى في تعددية أصول السكان التاريخية وفي تعدد ألسنتهم وفي مختلف تجليات ثقافاتهم، ولا سيما في الأدب، في الفنون، في الزربية، في الطبخ، في العمارة وفي غيرها من التجليات الأخرى. وتُتيح التجربة التاريخية للشعب المغربي تأملَ وعيْشَ هذا التنوع؛ لا بوصفه عائقا يحول دون بناء الدولة القومية، وإنما باعتباره ثروة تساهم في التنمية المتجانسة لمختلف مكونات المجتمع المغربي اللغوية والثقافية. ولقد سعت النخبة الثقافية جاهدةً، حيال هذا التنوع الفعلي، إلى صياغة رؤى مختلفةً، بعضها مُتجذر في النزعة التراثية والبعض الآخر في النزعة الحداثية، وهو الأمر الذي يمنح المجالَ الثقافيَّ هيئةً تتقاطع ضمنَها العديدُ من النماذج الفكرية. ونختم برسالة جارمين تِليُّون، الإتنولوجية والمناضلة الحقوقية، والتي تقول إنه يتحتم علينا أن نكون مقتنعين بأن الحداثة ليست حكرا على المجتمعات الغربية كما تشهد على ذلك الوضعية المزرية التي تعيشها النساء في شمال البحر الأبيض المتوسط كما في جنوبه، والأسوأ من ذلك أنها [الحداثة] تمثل "الشر المشترك الذي يصيب في الوقت نفسه الجلاد وضحيته والحضارة التي تأويهما معا[106].

[106] أنظر المرجع نفسه، 1966.

نماذج المجال الثقافي الفكرية

تكريما لـ

محمد عابد الجابري (1935-2010)

الإشكالية

يعرض هذا الفصل التكوين العامَّ لما يمكن تسميته بـ "الحقل الخطابي الثقافي" في المغرب، ونقصد به النماذج الفكرية المختلفة التي تُفصح عن ذاتها بوصفها خطابا لا يهدف إلى صياغة الممارسات الرمزية نظريا بقدر ما يروم، على الأقل، توليدَها وتأطيرها وإضفاء الشرعية عليها. تَكمن القضايا التي تتبدى لي وجيهةً في التصدي لإشكالية نشأة المجال الرمزي بالمغرب ولطرائق التعبير عن الخطابات التي تُبَنْيِنُه. هكذا، ستكون حمولة هذا الفصل ذات طبيعة نظرية صِرفة، كما سينحصر موضوعُه الرئيسُ في العرض الجدلي للخطابات التي تنحو إلى بَنْيَنَة المجالِ الثقافيِّ، وبثِّ الحياة فيه لحظة تزامنه الديناميِّ.

بَنْيَنة وإعادة بَنْيَنة المجال الرمزي

عرف التكوين الاجتماعي المغربي ما قبل الكولونيالي ثنائية قطبية ثقافية يتم التعبير عنها بمصطلحي قطب الثقافة التي تنعت بـ "العالِمة" أو "الكلاسيكية" أو حتى بـ "النخبوية"، وقطب الثقافة التي تسمى "اليومية السائدة" أو "الفولكلورية" أو "الشعبية"[107]. ويُوضح التحليلُ الذي يقتصر على النظر إلى الظواهر بصورة سطحيةٍ بألا وجودَ لتعارضٍ في العلاقات القائمة بين هذين القطبين بالمعنى الذي يمتلك فيه كل قطب بنيات وقاعدة اجتماعية ووظائف خاصة به. *إجمالا*، يمثل القطبُ الأولُ ثقافةَ الدولة وثقافة نُخبها التي تكون عموما نخبا حضرية تقيم بالمدن "الإمبراطورية" (فاس، بشكل أساس)؛ وتتصل قاعدتها بالثقافة العربية الإسلامية، وتتجلى طريقةُ تعبيرها في الكتابةِ ويكون لسانُها هو اللسان العربي "الكلاسيكي". أما القطبُ الثاني، فإنه ذو قاعدة قروية بشكل أساس، وحضرية بصورة ثانوية (على وجه التحديد تعاونية

107 أنظر M. Mammeri، 1991.

الحرفيين)؛ وتشكل الشفهية طريقة تعبيرها الحصرية تقريبا، ويكون اللسان إما أمازيغيا أو عربيا دارجا (*الدارجة*).

يبدو أن *الطريقة المؤقتة* للتقريب بين نوعي الثقافة اللذين يمتلك كل واحد منهما دائرته الكلامية وفضاء تأثيره، قد تتوقف على مد وانحسار القوى الاجتماعية التي يستند إليها كل من النموذجين الثقافيين؛ بحيث عندما تكون السلطةُ المركزيةُ قويةً، فإن منطقة تأثير ثقافتها تمتد لتبسط هيمنتها ليس فقط في معقلها التقليدي؛ أي في المدينة، وإنما أيضا في المناطق المحيطية الخاضعة لسيطرتها؛ بينما أثناء فترات انحسار السلطة المخزنية، فإن مجال ثقافة الهوامش هو الذي يتجه نحو الامتداد. ومن ثمة، تكون العلاقات بين الثقافتين جلية وتعكس حالةَ العلاقات القائمة بين السلطة المخزنية وبين الاستقلالية القبلية. ويتحدث البعض عن التناقضات بين الدولة و"السيبة"، حيث ستكون الثقافة "العالِمة" ثقافة المركز المخزني[108]، وتكون الثقافة "اليومية السائدة" ثقافةَ المحيطِ المتمرد. وقد عمل الاستعمار على تغيير معطيات هذه القضية بصورة نوعية باستقدامه نموذجَ مجتمعٍ غازٍ وعدائيّ لم يتوانى في تأزيم بنيات المجتمع المغربي برمتها. هكذا عرف المغرب، لحظة اتصاله بأوروبا، تحولاتٍ مهمة جراء التدمير التدريجي لبنيات البلاد الاقتصادية، السياسية والاجتماعية[109].أما على الصعيد الثقافي الذي يهمنا هنا بشكل خاص، فقد كانت الثقافة "العالِمة"، ومعها اللسانُ العربيُّ "الفصيحُ، الضحيةَ الأولى، إذ يعيش كلاهما في سبات منذ القرن الخامس عشر، يعانيان العجزَ والعقمَ، ويحتميان في حصنَيْهِما الخلفيَّيْن: التعليم الديني و*الشريعة*. وفي المقابل، كان اللسانُ الفرنسي وثقافتُه يحتلان، في كل مكان خارج هذه الدائرة، موقعَ هيمنةٍ مؤسسِية، مع ممارستهما تأثيرا يقتصر على المجال الاجتماعي الاستعماري والمجال الاجتماعي المحليّ المتشكِّلِ من ذوي الثقافة "الفرنسية". لقد تم ضَرْبُ القوة الرمزية للثقافة "العِالمة" المرتبطةِ بالتقليدِ العربيّ الإسلامي، وتدنَّت مكانةُ حامليها في نطاق "المغرب النافع". ويتم خارج هذه الدائرة تجَاهُلُ، وبشكل صارخ، الثقافةِ "الشعبيةِ"، "الألسنةِ الأمازيغية الدارجة" و "مختلفِ تنويعاتِ اللسانِ العربي الدارج" أو النظرُ إليها، في بعض الحالات، على أنها ذاتُ فائدةٍ محدودة، كما يتم التقليل من شأنها أحيانا لأنه يسود الاعتقاد بكونها تنقلُ مظاهر الطابعين اللاعقلاني والبدائي، وأحيانا تحظى باهتمام علمي واضح من قِبل علماء الفلكلور وعلماء اللهجات الذين نَدِينُ لهم بأولى أعمالِ علم اللهجات، وبمتونِ الأدب الشفهي الأولى وبأولى توصيفات العادات. وسيغدو هذا الموروث منبوذا بعد الاستقلال، حيث ستلْحَقُه، إن لم يتم رفضه، وصمةُ إرثِ الاستعمارِ الهجينِ. يمكننا أن نقول، بصفة عامة،

---

[108] أنظر M. Chabbi، 1995.

[109] أنظر القراءات المتباينة التالية: J.-L. Miége، 1963؛ A. Adam، 1968؛ D. Rivet، 1999.

إن الثقافة "الشعبية" قد قاومت العدوانَ الاستعماريَّ بصورة أفضل من الثقافة "العالِمة". ويعود هذا، بلا ريب، إلى عدة أسبابٍ يبدو من أهمها احتكارُ النظام الكولونيالي لبنيات الدولة التي كانت تُشكل دعامةَ الثقافةِ "العالِمة"، واستبعادُ هذه الثقافة الأخيرة واللسانِ العربي "الكلاسيكي" من حقول الإنتاج الرمزي السائد؛ ويليها أَسْرُ الثقافة "العالمة" واللسان العربي "الفصيح" في مجال الممارسات الشعائرية وشؤون القضاء.

وقد حاولت قوى التوجهِ ذي النزوع الإصلاحي التي أطرت الحركة الوطنية غداة الاستقلال، إعادةَ تنظيم الساحة الثقافية واللغوية بمنحها، من جديد، "الثقافةَ العالِمة" واللسانَ العربيَّ "الكلاسيكيَّ" المكانةَ التي كانا يحظيان بها بالأمس. وقد تَبيَّن أيضا بُطؤ وصعوبةُ إنجاز سيرورة استعادة المكانة الثقافية واللغوية عن طريق "تعريب" قطاعي التعليم والعدالة بالنظر إلى الرهانات الجديدة التي تكتسي أهمية بالغة. لم يعد وضع الرصيد الرمزي ما بعد الكولونيالي يمتلك هيئة القطبية الثنائية المتوازنة نسبيا مثلما كان عليه الحال في المجتمع المغربي في فترة ما قبل الاستعمار، حيث أصبح التكوين اللغوي والثقافي الجديد ثلاثيَّ الأقطاب، وفي حالة تعارض كبير بين مكوناته أكثر مما كان عليه الأمر بالنسبة إلى التكوين السابق. وتتمثل هذه المكونات في الألسنة والثقافات "الأم"، اللسانِ والثقافة العربيين، "الكلاسيكية" و "الحديثة"، والألسنة والثقافات الأجنبية، وعلى الخصوص ذاتِ التعبير الفرنسي. لقد وَلَّدت التحولات التي مر بها المجتمع المغربي على جميع الأصعدة، ولا سيما على الصعيد الثقافي بالمعنى الواسع، تناقضات يتجلى طابعُها الخلافيُّ في عدد من النماذج الفكرية التي تتجلى على مستوى الخطاب؛ والتي يمكن حصرها في خطابين رئيسين يشتمل كل منهما على مُتغيرات، ونقصد بهما: الخطاب " ذي النزعة التراثية" والخطاب " ذي النزعة الحداثية".

خطاب" النزعة التراثية"

لقد أدت الهيمنة الماديةُ والرمزية للسلطة الاستعمارية على المجتمع المغربي، على الرغم من مقاومة السكان المحليين" ذات النزعة المتعصبة للأصول"، إلى تقويضٍ جزئيٍّ للدعائم التي تقوم عليها الثقافة التقليدية عن طريق فرض نموذجِ مجتمع قوي قام، بفضل أدائه، بتهميش النخبة التقليدية وخلق نخبة محلية "حديثة" بواسطة المدرسة الفرنسية. هكذا، فقد ساهم إنشاءُ بعض المؤسسات التعليمية في مجال التعليم في تكوين النخب التي قامت بدور مهم في الحركة الوطنية وفي فترة ما بعد الاستقلال؛ ونذكر من بين هذه المؤسسات: المؤسسات "الفرنسية المغربية": ثانوية مولاي إدريس بفاس، مولاي سليمان بمكناس، مولاي يوسف بالرباط، محمد الخامس بالدار البيضاء، محمد الخامس بمراكش؛ والمؤسسة" الفرنسية-البربرية" بآزرو، وغيرها من

المؤسسات الأخرى[110]. وتم تعويض هذه المؤسسات انطلاقا من سنوات الستينيات، على إثر تعريب التعليم، بالمؤسسات التعليمية الفرنسية؛ مثل ثانوية ليوطي بالدار البيضاء، ديكارت بالرباط، رينيو بطنجة، ڤيكتور هيگو بمراكش، پول ڤاليري بمكناس، وغيرها. وقد عملت هذه المؤسسات الثانوية على تكوين نخبة حديثة تنحدر من الطبقات الوسطى والعليا، كما كونت معظمَ النخب الاقتصادية والسياسية والثقافية، وهي تضمن بهذا إعادة إنتاج النخب[111].

تكمن قوة الثقافة الجديدة، ضمن المِخيال الاجتماعي، في كونها ثقافة تقنية، وفي كونها تُيسر، بالخصوص، عملية الارتقاء الاجتماعي عن طريق التعليم. والحال أن منطق النظام الاستعماري يفرض توزيعا انتقائيا للامتيازات الاجتماعية على حساب "السكان الأصليين". وهكذا، فإن محدودية فرص الارتقاء الاجتماعي تُحبِط طموحات البرجوازية المغربية، كما يؤدي سَلْب أراضي ما يسمى بالمغرب "النافع" إلى تأجيج غضب الفلاحين الأثرياء، ويولِّد استغلالُ الطبقة العاملة الناشئة وعياً سياسيا-نقابيا جنينيا لدى الفئة المتنورة منهم. يتم التعبير عن هذه الإحباطات بشكل أقل أو أكثر وضوحا في الخطاب ذي النزعة التراثية الذي يدعو، من جهة، إلى البحث عن الأصالة التي يتحتم علينا إعادة اكتشافها في الأسس التي تنهض عليها الثقافة العربية الإسلامية التي تم تجديدها بحسب الخطاب " ذي النزعة الإصلاحية"، ومن جهة ثانية، إلى العودة إلى "إسلام راديكالي" حسب الخطاب "ذي النزعة التقليدية"، كما يدعو، من جهة أخيرة، إلى الاحتفاء بالطابع الأمازيغي حسب الخطاب "ذي النزعة الأمازيغية".

الخيار ذو النزعة الإصلاحية

لقد تم التحكم في الاضطراب الذي عم المجتمع المغربي بفعل الشرخ الذي أحدثه الاستعمار؛ وذلك من طرف البرجوازية المغربية التي كانت، في هذه المرحلة من التاريخ المغربي، الطبقةَ المؤهلة بشكل أحسن للقيام بهذه المهمة بفضل رأسمالها المادي. يتعلق الأمر إذن ببرجوازية تجارية بشكل أساس، وبرأسمالها الرمزي. لقد كانت مكونَ المجتمع المغربي الوحيدَ الذي يتوفر على نخبة مثقفة قادرة على تنظيم الحركة الوطنية وقيادتها سياسيا.

وعلى الساحة الثقافية، قامت النخبة البرجوازية الحضرية التقليدية بتأسيس خطابها على الأطروحات ذات النزعة الإصلاحية التي يكْمن هدفُها في "تحويل الميتافيزيقيا إلى عقيدة سياسية"

---

[110] أنظر A. Laroui, 1974, sur les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain.

[111] أنظر P. Vermeren، 2010.

بِتَبنيها "بيداغوجيا اجتماعية"[112]. تهدف هذه البرجوازية إلى تعبئة الجماهير على أساس العودة إلى ركائز الإسلام وإلى عصرِ الثقافة العربية الإسلامية الذهبيِّ بعد تخليصها من رواسب الانحطاط ومغالطات الغرب ذات النزعة الحداثية، مع تبني مظاهرِ المجتمع الغربي الحديث "الإيجابيةِ"؛ مثل التقنيات والنظام البرلماني[113]. هكذا يقوم المشروع الثقافي ذو النزعة الإصلاحية برفض النموذج المجتمعي الغربي بصورة عامة، ونموذجه الثقافي بصورة خاصة، وبالدعوة إلى العودة إلى "الأصول" وإلى "الأصالة". يُشكل التعريبُ الإجراءَ الرئيسَ لاستعادة الهوية المفقودة، كما أن وظيفتَه تنحصر في كونه المفتاحَ الذي يُتيح استعادة السلطة الرمزية من قِبل النخب الحضرية التقليدية بعد الاستقلال.

لقد أبان تطورُ البنيات العامة للدولة والمجتمع بعد الاستقلال إفلاسَ الخطاب ذي النزعة الإصلاحية. ويعود هذا الإفلاسُ بالتأكيد إلى عدة عوامل؛ من أهمها فشل "النزعة التوفيقية" للفلسفة ذات النزعة الإصلاحية التي تَزعم التوفيقَ بين "التقليد" و "الحداثة"، بين "الأصالة" و"المعاصرة"، على افتراض أنه يسهل عليها التمييز بين الغث والسمين سواء في التراث العربي الإسلامي أو في الثقافة الغربية[114]. ويتبدى العامل الثاني في استحالة "تكييف التقنية مع الدين" بفصل التقنية الغربية عن القيم الثقافية التي تحملها وبدمج الحداثة في البنيات السوسيو–إقتصادية القديمة[115]. أما العامل الثالث فيتجلى في غموض النزعة التراثية الإصلاحية فيما يتصل بالإرث الذي يتعين علينا إعادةُ تحيينه، وفيما يتعلق بالثقافة الحالية التي يجب إعادة ترسيخها في التقليد[116]. ينبغي أن نضيف، إلى هذه الاعتبارات، النزعة اللاواقعية التي تسِم الخطاب ذي النزعة الإصلاحية الذي يعتقد أنه قادر على تفادي نظرة الآخر عند إعادته بناءَ الهوية الجمعية.

الخطاب "ذو النزعة التقليدية"

لقد خلق فشل الخطاب ذي النزعة الإصلاحية، وكذا أزمة الخطاب الذي يزعم أنه خطاب ذو نزوع عقلاني، فراغا ثقافيا يتفاقم بصورة خطيرة؛ حيث لم يعد الشباب المتعلم المِقصِيُّ من التنمية الاجتماعية يَجد رهن إشارته نسقا مرجعيا ذا مصداقية. وعلاوة على ذلك، تتحول المدرسة التي فقدت قيمتها بسبب المشاكل ذات الطابع "البنيوي" إلى مؤسسة تعليمية لا

[112] أنظر A. Khatibi، 1977.
[113] أنظر A. Al-Fassi، 1962.
[114] أنظر J. Molino، 1986.
[115] أنظر A. Khatibi، 1977.
[116] أنظر de Premare، 1986.

تضطلع بوظيفتها الاجتماعية؛ وعلى إثر ذلك، يُصبح التعليم الذي كان يُشكل "مركز ثقلِ" الثقافةِ المحفلَ الرئيسَ لِتدنِّيها. ويعود ذلك بالأساس إلى اكتفاء سوق العمل، وعدم كفاية المهارات المكتسبة، وعدم ملاءمة الثقافة المتوفرة للاحتياجات الاجتماعية. يُعدُّ إحياء الطابع الروحاني الإسلامي ظاهرة ذات بعد تاريخي جلي[117].

في ظل هذا السياق، الذي يعرض مظاهر "الفوضى الثقافية"، فإن الخطاب الذي يحمل قوة إقناعية لدى الأوساط الشعبيةِ هو الخطاب الذي يدعو إلى الرفض الراديكالي للثقافة الغربية، وللثقافة العربية "الفاسدة"، ويقترح بديلا العودةَ إلى الثقافة الإسلامية "النقية/الخالصة" ورفض "التوافقات" مع أتباع النزعة العقلانية والعلمانية والديمقراطية الليبرالية والنزعة النسوية والماركسية، وغيرها. هكذا، تصبح الثقافة الإسلامية المزعومة نقطةَ التقاءِ "محمِيَّتيْن عامَّتيْن"؛ محمية عامة الناس الأميين الذين تُختزل مرجعياتهم الثقافية في القيم التقليدية، ومحمية فئاتِ النظام التعليمي والتربوي المعَرَّب المهمشةِ. يرتكز هذا الخطاب في جوهره، بصورة حصرية، على مركزية دينية، فهو يعيد ربط الصلة بكل من الأسس التي تقوم عليها الثقافة "العالِمة" و "أشكال" الثقافة الشعبية الصوفية بوصفها حاملة للآمال، لأنه كما كتب ݣاليسُّو:

> *عندما يتلاشى المستقبل الوطني، يعود الدين ليقدم البديل الأخير عن اليوتوبيا الاجتماعية. إنه يبعث الأمل في نفوس اليائسين، ثم ألا يقوم بإضفاء شرعية خاصة على ذاته بما أنه لا يحتاج إلى تبرير؟*[118]

يعتبر الخطاب ذو النزعة التقليدية خطابا ميتافيزيقيا يجعل من الثقافة معرفة ثيولوجية ترتبط بالمطلق وبالعقيدة. ولهذا السبب، فهو خطاب لا يقبل الجدال أو الدحض في جوهره. إن اللسان العربي الفصيح يستعيد، بهذه الطريقة، قدسيته بوصفه لسانا اختاره الله لينزل به القرآن، كما أن التقليد يصبح الأساسَ الذي تنضبط إليه سلوكات الأفراد والجماعات. ولهذا تم رفض الثقافة الغربية لأنه يُفترض أن تكون في جوهرها يهودية-مسيحية وحاملة للشر. أما بالنسبة إلى الثقافة "الشعبية" والألسنة التي تقوم بنقلها، فإنهما يُوضعان موضع شُبهة لأنه يسود الاعتقاد بأنهما يعبران عن معتقدات وثنية ويشجعان على الخرافات؛ ومن ثمة، فهما تشككان في وحدانية الله. تُسجل الانتقادات ذات النزعة العقلانية العديدَ من التناقضات التي تسِم الخطابَ ذي النزعة التقليدية، كما يعتبره البعض، علاوة على ذلك، خطابا لا يرقى بشكل كبير إلى مستوى الخطاب النظري. لهذا السبب، نتساءل عن مصداقيته السوسيو-ثقافية، وهي المصداقية

---

[117] أنظر M. Kably، 1989.

[118] أنظر المرجع نفسه، ص. 52.

التي سنحكم عليها بحسب قدرته على إماطة اللثام عن الرهانات الرئيسة المطروحة على المستوى الكوني والمحلي وتقديم "حلول" بديلة، عوضَ الغوص في يوتوبيا حالِمة.

خطاب الطابع الأمازيغي

يقدِّم خطابُ الخصوصية ذاتَه بوصفه عرضا لتدبير التنوع الثقافي. ويتأسَّس على فكرة تَفرُّد الثقافة الأولى، وعلى الجوهر الإثني الأمازيغي، وعلى عدم قابليته للتغيُّر بصرف النظر عن الوضعيات التي تُفضي، إلى حد ما، إلى تطوره خلال التاريخ الثقافي للبلاد. هذا التاريخ الذي اتسم بالهيمنة الرمزية للثقافة "العالِمة" في مغرب ما قبل الاستعمار، وبخضوع الصرح الثقافي المغربي للثقافة الفرنسية في ظل النظام الكولونيالي، وتراجعِ هذا الأخير خلال نضال التحرر الوطني، ثم إعادةِ إحيائِه والحفاظِ عليه بعد الاستقلال من قِبل الطبقات المهيمنة.

لا يشكل البحث عن الهوية الأمازيغية انشغالا فكريا فحسب، وإنما انشغالا وجوديا إلى حد كبير. ومن الواضح أن هذا البحث لا يقوم به المجتمع الأمازيغي برمته. في الواقع، يخضع هذا المجتمع للسيرورة الحتمية للاندماج الثقافي واللغوي العريق جراء الفعل القوي الذي تقوم به السلطة المركزية ونتيجة التواصل مع القبائل العربية. ولقد تقوَّت، في الوقت الحاضر، هذه السيرورة بسبب التبعية الاقتصادية والثقافية للمناطق الناطقة بالأمازيغية الواقعة في الأطراف في علاقتها بالمدينة، أي في علاقتها بنمط الإنتاج الرأسمالي، وبالنماذج الثقافية واللغوية السائدة. يحدث الاندماج بوتيرة بطيئة في القرية وبوتيرة متسارعة في المدينة بسبب الهجرة القروية الجماعية من المناطق الناطقة بالأمازيغية باتجاه المدن. يمكننا التمييز *إجمالا* بين اتجاهين رئيسيْن لدى الأمازيغ؛ بين التوجه نحو تجاهل الهوية الثقافية الأساس وبين النزوع إلى الاكتفاء بها.

يمثل الاتجاهَ الأول الأفرادُ والجماعات التي ترغبُ في تَمَلُّك النماذج الثقافية واللغوية السائدة. إنها تمر، في المجال الحضري، بمختلف مراحل سيرورة المثاقفة. ويمكننا وصف هذه السيرورة، بإيجاز، على النحو الآتي: يعيش الجيل الأول من المهاجرين مرحلة النزعة الثقافية الثنائية التكميلية التي لا يتم فيها استهلاك الثقافة الحضرية -هذه الأخيرة التي يكون اللسانُ العربي المغربي أداتَها، والثقافةُ الشعبية ذات التعبير العربي مادَّتَها -إلا بصورة غير منتظمة وسطحية؛ عن طريق "العدوى" إذا أمكننا التعبير بهذا الشكل، طالما أن الفرد الناطق بالأمازيغية لا يساهم في إنتاج هذه الثقافة التي يتلقاها بشكل سلبي عن طريق لعبة الخضوع لبعض الإواليات الاجتماعية. ويعيش الجيل الثاني، بحكم اندماجه الكبير في البنية الحضرية، وضعيةً نزعة ثقافية ثنائية تكميلية. في هذه المرحلة، يتعاطى الأفراد المعنيون، بشكل أو بآخر، مع

النموذج الثقافي واللغوي الأمازيغي ومع النموذج (النماذج) الثقافية الحضرية. يتم اختبار هذه النزعة الثقافة الثنائية بطريقة تتفرع إلى مستويين؛ حيث تُشكل الثقافة الأمازيغية جزءاً من "الفضاء الداخلي"، بما أنه يتم إدماجها وعيشُها في كنف الدائرة الخاصة وفي المجموعة الأمازيغية، بينما تقع ثقافة (ثقافات) المدينة في "الفضاء الخارجي"؛ أي فضاء العلاقات الاجتماعية التي يسِمُها طابع المعاملات العامة. أما بالنسبة إلى الجيل الثالث، فيتِم إدماجه كليا في النسيج السوسيو-ثقافي الحضري، ويشارك في شبكة العلاقات "خارج المدينة"، حيث يتم تحييد الخصوصية الأمازيغية التي تتميز "بالطابع العرقي" أو "بالنزعة المحلية" لفائدة "الطابع الوطني" و "الطابع الكوني". يتم تجاهل الشخصية الثقافية الأولى، بوعي أو دونه، وتُؤوَّل على أنها ركيزة تحمل وصمة الانتكاس أو، على الأقل، على أنها عائق يَحُدُّ من الحركية السوسيو-الثقافية.

ويتمثل الاتجاه السوسيو-ثقافي الآخرُ الذي يتبدى بالمناطق الحضرية في مقاومة عملية الاندماج الثقافي واللغوي. يؤدي الوعي بأهمية البُعد الثقافي في تكوين الهوية الفردية والجماعية إلى تطوير استراتيجيات مقاومةِ الاستلاب الثقافي واللغوي. وتتخذ هذه الاستراتيجيات عدة أشكال بما في ذلك الإنتاج الثقافي (الأدب المكتوب والأغاني والفنون التشكيلية) والبحث (اللغوي والأدبي) والعمل الثقافي التعاوني. إن السؤال الذي يطرح نفسه هو معرفة ما إذا كان بإمكان بعض الأنشطة المتمركزة بالداخل تعطيل وثيرة سيرورةِ تلاشي الثقافة الأمازيغية، هذه الأنشطة التي لا تستند إلى دعم مادي يتناسب مع الأهداف المخصص لها، ولا تنطلق في المقام الأول من رغبة ذاتية وذات نزعة إرادية في الحفاظ على اللسان-الثقافة الأساس، وتنطلق في المقام الثاني من الرغبة في حماية طبيعة الثقافة المغربية المتعددة.

يدخل البحث عن الهوية الأمازيغية في نطاق إشكالية كونية. في الواقع، تُطرح مسألة الهوية نظريا، هنا كما في أي مكان آخر، بالمصطلحات ذاتها، إذ يتم اختزالها إلى تعارض يتشكل من قطبين: "الهويّانية" و "التماهي"[119]. يعد القطب الأول قطبَ الأنا (الجمعي أو الفردي)، الذي يقود إلى بحث ذي نزوع إرادي عن الاختلاف والاستقلالية والتفرد؛ أما القطب الثاني فهو قطب الغير الذي يدفع باتجاه كسر قِوى نزعة الخصوصية وتفكيك الطابع المميّز بهدف الاندماج في كيانات جد رحبة، وتتجلى هذه الكيانات بالنسبة إلينا في الكيانات المغربية، المغاربية، العربية، الإسلامية، الإفريقية وغيرها.

وهذا ما كتبناه في مكان آخر:

[119] أنظر هامش المترجم رقم 78. (المترجم)

تتلخص مُجمل أوجه التردد، التي نلاحظها في السلوك الفردي والجمعي، في هذه القطبية المزدوجة: نزعة الانتماء إلى الذات والاستلاب؛ تشكل نزعة الانتماء إلى الذات الطريق المسدود الذي يقود إليه تضخمُ الاحساس بالاختلاف، في حين يمثل الاستلاب البوتقة التي تعمل قوى النبذ على أن تقويَّ ضمنَها وتوحد وتدمج الاختلافات في سيرورة ابتلاع إجبارية. بالطبع. يقوم كلا الاتجاهين على دوافع واعية وغير واعية؛ كما لا تنقصهما التبريرات[120].

يستند إضفاء الشرعية على الثقافة الأمازيغية إلى بعض الأطروحات المركزية في الخطاب التبريري: يشكل استمرارُها، المبنيُّ على اللاوعي الجمعي، دعامةَ "الشخصية الثقافية الأساس" للبلد؛ ويؤسِّس، في نهاية المطاف، شرعيتَها بوصفها ثقافةً "شعبية"، الشيءُ الذي يمنحها مسحة عامية في الخطاب ذي النزوع الشعبي؛ ويعطيها حيويتها التي تنبثق، من ناحية، من كونها تنقل العالم الأمومي، ومن ناحية أخرى، من كونها تهتم بحقل الطابع الحميم وحقلي التواصل التبادلي والسلطة المهيمنة.

يَعتبر منتقدو الخطاب ذي النزعة "التخصيصية" على أنه يُشكل متغيرة من متغيرات الخطاب الميتافيزيقي بما أنه ينتصب خطابا مطلقا لا يمكن تقويضه؛ إنه موضوعٌ اجتماعيٌ يكشف، فهمُه في ظل البعد التاريخي، عن عملية التحول المتجلية ضمن سيرورة الاستيعاب على المستوى المزدوج للثقافة واللسان؛ وذلك بسبب الوقع القوي لتدمير الاقتصاد القروي التقليدي، وهجرة القوى الحية، وعملية التمدين الناجمة عن ذلك. في الواقع، توجد الثقافة في وضع اختراق من طرف كلٍّ من "الطابع العربي" و"الإسلامي" و "الغربي" بسبب تفاعلهم، على نطاق واسع في واقع الأمر، مع الثقافة العربية الإسلامية في المغرب، ومع ثقافات أوروبا الغربية التي تستقبلها؛ وعلينا ألا ننسى، في هذا السياق، أن بضعة ملايين من الأمازيغيين المغاربة يعيشون في الشتات. وتعتبر الثقافة الأمازيغية، بحكم وضعها الموضوعي والذاتي، إحدى رهانات التحول الاجتماعي والثقافي لمغربِ القرن الحادي والعشرين. وهذا ما يفسر سبب تطوير استراتيجيات للإنقاذ بهدف إحداث تنمية داخلية المنشأ على مستويات البحث والإبداع الثقافي والتوحيد اللغوي والعمل الثقافي؛ ويتم طرحها، في البداية، على هامش المؤسسات والهيئات المشكَّلة، وفي إطار مؤسسي فيما بعد. ولقد تمخضت سياسةُ الدولةِ الجديدةُ عن مفاوضات بين الدولة والمجتمع المدني الأمازيغي، كما اتخذت مجموعة من الإجراءات من شأنها أن تؤدي إلى تعزيز مكانة اللسان والثقافة الأمازيغيين في إطار تنزيل المقتضيات الدستورية.

---

[120] أنظر A. Boukous، 1985، ص 51.

ويضطلع بهذه المهمة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية منذ إنشائه في عام 2001. وتجدر الإشارة إلى أن مسألة الهوية الثقافية واللغوية اليوم طغت عليها مطالب ذات طابع سياسي، اجتماعي واقتصادي لسكان المناطق الأمازيغية التي تعاني العزلة والهشاشة كما يتجلى في مناطق الريف والشمال الشرقي والجنوب الشرقي وسوس.

في نهاية المطاف، يتعين على الخطاب الأمازيغي الذي يضرب بجذوره في أعماق النزعة التراثية أن يجيب، بصورة إيجابية، عن التساؤلات المتصلة بمدى قابليته على التحقق على مستوى المدة التاريخية، وبمدى قدرته على أن يمنح المجتمع المغربي اليومَ حضورا ثقافيا إيجابيا وحاملا للإبداع؛ وبجدوى المطالبة بهوية ميتافيزيقية توجد في حالة قطيعة جذرية مع الآخر؛ وبالإمكانية التي يمنحها بمرور الوقت لتحقيق الانغلاق الوهمي للجسم الاجتماعي في المطلق ذي النزعة الهوياتية.

خطابات "الحداثة"

تعد مسألة "الحداثة" مسألة مركزية في الخطاب الثقافي بالمغرب. ولقد رأينا منذ حين كيف أن الخطابات التي تستند إلى "النزعة التراثية" تجد ذاتها في مواجهة إشكالية "الحداثة" التي يجسدها الآخر (والمتجسِّدة فيه) الذي يمثله الغرب. يحتل الخطاب "ذو النزعة الإصلاحية" وضعية مِفْصلية بين الرفض الكلي للخطاب "ذي النزعة التقليدية" وبين قبول الخطاب الذي يسلك طريق "الحداثة" ويَصْدح بصوتها. ثم ألا يبدو أن هذا الموقف المعتدل ذو "النزعة التوفيقية" يشكل أحد العوامل التي أدت إلى إخفاق هذه الأخيرة [الحداثة].

ينضم خطاب "الحداثة" إلى " النزعة الكونية" لأنه يسلم بتميز كل فترة في التاريخ البشري بهيمنة نموذج ثقافي محدد. إنه يَحمل في طياته، بهذا الشكل، مُميزات كل من الثقافة اللاتينية خلال العهود القديمة، والثقافة العربية-الإسلامية خلال المرحلة الوسيطية، وثقافة النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر، والثقافة الكلاسيكية الفرنسية، وثقافة الثورة الصناعية البريطانية. ونلاحظ، علاوة على ذلك، أن الثقافة الأنجلوساكسونية هي التي كانت سائدة في القرن العشرين، أما في القرن الحادي والعشرين، فإن "إضفاء الطابع الآسيوي" هو الذي يفرض ذاته بالفعل؛ مع الصين بشكل أساس. أما بالنسبة إلى المادة التي تتكون منها الثقافة الكونية، فإنها تتشكل من توليف جدلي للتجارب الثقافية للبشرية جمعاء. ومن ثمة، سيكون من الوهم والتقهقر في الوقت ذاته إغلاقُ الباب في وجه الثقافة الكونية بدعوى أنها ثقافة تقود إلى "الاستلاب" أو أنها تمثل ثقافة أمة معينة؛ ذلك أن الثقافة الكونية هي ملك للبشرية جمعاء،

وينبغي الاندماج فيها دون أي مُركَّب نقص. إن خطاب "الحداثة" هو بطبيعته خطاب متعدد الأصوات، غير أنها تعددية متنافرة إلى حد ما. في الواقع، ثمة مُتغيرتان، على الأقل، تتعايشان في مشهد الفكر الثقافي؛ ونقصد بهما: "النزعة التاريخية" و"النزعة البيثقافية".

الخطاب "ذو النزعة التاريخية"

تتحدد النزعة التاريخية على أنها عقيدةٌ تُسلِّم بأن كلَّ فكرٍ، كل حقيقة، كل قيمة وكل معرفة ترتبط بوضعية تاريخية معينة، كما تهتمُّ بدراسة تطورِ هذه الوضعية أكثرَ من انشغالها بطبيعتها الخاصة. ويُعد الخطاب ذو النزعة التاريخية نقدا راديكاليا للنزعة التقليدية. إنه يتأسس على الأطروحة الآتية: "يكمن السبيل المتكامل للتطور التاريخي في إدراك الحقيقة العامة في التاريخ وضمنه."[121] يُطوِّر هذا الخطاب الأطروحة القائلة بأنه من غير المفيد أن تُدير الثقافة المغربية بظهرها إلى "الحداثة" لأنه لا مفر، في المرحلة الحالية من تاريخ الإنسانية، من الوقوع تحت تأثير الثقافة الغربية. تُمثل هذه الثقافةُ الثقافةَ السائدة في المرحلة التاريخية الحالية للإنسانية. ومن ثمة، من المفيد استعارة عناصرها الإيجابية باستيعابها وإدراجها في واقعنا الثقافي، دون السقوط في موقف مناهض للتاريخ يقوم على رفض منهجي، أو في نزعة محاكاتية تقود إلى الاستلاب. يكمن الموقف ذو النزعة التاريخية في رفض كل ما تتضمنه الثقافة الغربية المهيمِنة من عناصر عدوانية ومؤدية إلى الاستلاب، وفي رفض التراث التقليدي الخامل، وذلك بسلك سبيل ثالث يتمثل في الانفتاح على الثقافة الغربية المعاصرة باستيعابها وإغنائها انطلاقا من التجربة الثقافية الوطنية.

يستلزم استيعابُ الثقافة الحديثة توفرَ ثلاثة شروط على الأقل: معرفة معطيات الثقافة المعاصرة، تقييم مكتسبات المجتمع الوطني في جميع المجالات، وأخيراً توفر الوعي التاريخي بما أن الهدف الأسمى لأية ثقافة يتبدى في الرقي بالإنسان وتحسين ظروفه المعيشية والنهوض بمستواه الثقافي. سيكون من الضروري إذن، حسب أصحاب النزعة التاريخية، ربطُ الثقافة العربية الإسلامية بالثقافة الغربية الليبرالية، التمكن من اللسان العربي والألسنة الأجنبية، التوليف بين القضايا الوطنية والقضايا الدولية الرئيسة، وذلك من منظور اندماجي؛ وليس من منظور تزكية طابع التفرع الثنائي. يُقصي هذا السبيل الثالث، بوضوح، البحث عن الخصوصية والهوية والأصالة، والتي يتم تفسيرها على أنها اختيار يؤدي إلى الوقوع في مأزق "الانغلاق ذي النزوع المجتمعي" وإلى" إضفاء الطابع الفولكلوري على الثقافة.

---

[121] أنظر A. Laroui، 1974 ، ص 139.

يشكل الخطاب ذو النزعة التاريخية، الذي تعود أصوله إلى القرن التاسع عشر في أوروبا، وخاصة في ألمانيا، نموذجا فكريا ذا أهمية بالغة في الفكر العربي خلال الفترة الممتدة ما بين سنتي 1960 و1970، وقد تم تطويره من قبل البورجوازية الصغرى المثقفة الحاملة للفكر الماركسي، كما أنه كان وراء بروز بعض المفاهيم؛ مثل "الثقافة الوطنية"، "الثقافة الثورية"، الثقافة الديمقراطية"، "الثقافة البروليتارية"، وغيرها من المفاهيم الأخرى. لم يتمكن هذا الخطاب–بوصفه محاولة ذات نزوع وضعي لدمج الثقافة المحلية في سياق التاريخ الكوني–من النفاذ إلى "الجماهير العريضة" التي من المفترض أنه يتوجه إليها، ويعود ذلك إلى أسباب مختلفة لا تهمنا في دراستنا هذه. يشهد هذا الخطاب، في وقتنا الحاضر، تراجعا كبيرا بسبب أزمة الإيديولوجية الماركسية وما تلاها من انهيار للمجتمع الاشتراكي كما تجلى في النموذج السوفييتي، وفي التجربة الصينية إلى حد ما، وكذا في التجربة " الاشتراكية العربية ".

الخطاب "ذو النزعة البيثقافية"

لنُذكر بما أشرنا إليه سابقا بإسهاب: يؤكد الخطاب "ذو النزعة البيثقافية" على أن الثقافة المغربية هي نسيج يتغذى من العديد من الروافد: أمازيغية، عربية، إفريقية وغربية. هكذا، يعمل التنوع الثقافي على إغناء الوضع الرمزي للمغرب شريطة أن يتم التحكم في الصراع بين مختلف المساهمات، وألا يكون ترسيم الحدود بين الثقافات توجها نحو الاستلاب أو نحو تغليب نزعة الأنانية الثقافية. ثم إننا نعثر على الصياغة النظرية الأكثر تقدما *للنزعة البيثقافية* في أعمال الخطيبي، الذي يَعتبر "المزج الثقافي" و "التمازج الثقافي" معطى بالغ الأهمية في المنطقة المغاربية؛ إنه مزج وتمازج تأملي وواعٍ يطرح ذاته على أنه "اختلاف عنيد ". ويعد كل من الأدب المغاربي المكتوب باللسان الفرنسيِ والفنون التشكيلية والفنون البصرية؛ الفضاءات الأثيرة التي يتجلى ضمنها، على الخصوص، التعبيرُ عن النزعة البيثقافية. وفي المقابل، يتم تفسير خطاب "الحداثة" من قبل التيارات التي تدَّعي "التقليد" على أنه تعبير ثقافي وفني للبرجوازية الفكرية التي أصبحت غربية ومستلَبة، وتتوسل بسلاحي الديالكتيك والعقلانية قصد تقويض دعائم الثقافة العربية الإسلامية.

يجدر بنا، بعد تتبُّع نشأة الحقل الخطابي للإنتاج الثقافي وطرائق تعبيره، أن نُبرز حدود هذه المساهمة. بداية، تستند هذه الأخيرة إلى مقاربة وثائقية تبقى جزئيةً بالتأكيد، ومن المحتمل أن تقدِّم لنا رؤية ثابتة عن الأشياء. ثم إنها لا تدعي القيام بمسح شامل للحقل الثقافي المغربي، إذ يتطلب ذلك إنجاز دراسات قطاعية تجريبية توظف أساليب التحليل الكمي والتحليل النوعي

بغرض فهم الممارسات الثقافية لمختلف الطبقات الاجتماعية على المستويين العمودي والأفقي، كما أنها لا تدعي، في نهاية المطاف، تبيان شروط إنتاج الخطابات الثقافية.

خلاصة

هكذا، فإن المجال الثقافي المغربي غني بتراكم العديد من المساهمات الثقافية واللغوية التي إن لم توجد بوصفها مكونات مندمجة في نموذج ثقافي موحد، فإنها تشكل طبقات عديدة تراكمت عبر التاريخ. ثم إن هذه المساهمات تتفاعل فيما بينها باستمرار، كما تتولد عن هذا التفاعل، بالضرورة، رهاناتٌ وصراعات. ويتمثل رهانها الرئيسُ في حل التناقض القائم الذي يتم التعبير عنه بمصطلحي الخصوصية والكونية. ويتساءل البعض عن قدرة الفاعلين الاجتماعيين، ولا سيما عن قدرة المجموعات الفاعلة والحاملة لخطابات بديلة على تحقيق التركيب المتناغم لمجمل المتغيرات الثقافية واللغوية، كما يتساءلون عن درجة الوعي الذي يملكه الجسد الاجتماعي في كليته لرفض هيمنة خطاب النزعة التراثية السطحيِ، وكذا عن جدوى المشروع ذي النزعة العقلانية ضمن بيئة محافظة ، وعن قدرة قلب ثقافة الآخر رأسا على عقب في تجاوز الحلم ذي النزعة المثالية الذي يسكن نخبة معزولة عن واقع المغرب العميق، ويتساءلون في الأخير عن الفاعلية السوسيوثقافية للنزعة البيثقافية بوصفها تركيبا إبداعيا ، لا باعتبارها ثقافة مصغرة تنتجها وتستهلكها نخب تم تغريبها.

يُعهد إلى المثقفين، الذين يُعتبر دورهم حيويا في توضيح الرهانات الرمزية، بمهمة الانكباب على هذه الأسئلة الجوهرية. إن تهميش النخبة المثقفة بإخضاعها للسلطة السياسية، وحصر دورها في الوظيفة الاستشارية فقط، وتفضيل فئة التكنوقراط الإدارية، لا يمكنه أن يحل محل استراتيجية فعالة لمواجهة الاضطرابات التي يمر بها العالم على المستويين الكوني والمحلي.

التصوف والتراث

تكريما لـ

محمد المختار السوسي (1900-1963)

الإشكالية

يحتل التصوف والتراث العربي الإسلامي مكانة بارزة في مجال الإنتاج الرمزي بالنظر إلى قوة شرعيتهما التاريخية. في الواقع، لقد نشأت في المجتمعات المسلمة غير العربية نخبة تلقت تكوينها باللسان العربي وتحتل وضعية مرموقة في الحقل السوسيو-ثقافي الذي ينتسب فيه غالبية السكان إلى اللسان والثقافة غير العربيين (*أعزام*)؛ أي لا يمتلكون الكفاية فيما يتصل بالمعرفة العربية الإسلامية. في هذا السياق، يُعتبر حِذق اللسان العربي والإلمام بالعلوم الإسلامية التي ينقلها هذا الأخير علامة على "الاصطفاء الإلهي" على سبيل الكناية بشكل من الأشكال. ألا يقول *الفقهاء*، في كثير من الأحيان، أن اللسان العربي هو *أفضل لسان* على الإطلاق، *اللسان الذي اختاره الله لإرسال الوحي*، *لسان الجنة*؛ وبالمنطق نفسه، فإنهم يستنتجون أن الله اختارهم ليكونوا رُعاته المستأمَنين عليه. ومن ثمة، فقد شكلت الوظيفة الكتابية المرتبطة بالنص الديني موضوع طلب اجتماعي قوي في المجتمعات ذات التقليد الشفهي بالخصوص. وبما أن اللسان العربي كان سلعة نادرة، فإن الذين كانوا يمتلكونه جنوا مكاسب وامتيازات عديدة، كما أتاح لهم تبوءَ وضعيةَ هيمنةٍ رمزيةٍ ضمن البنية الاجتماعية القائمة. بيد أنه مع فرض الحداثة من قبل الاستعمار، فإن ثمة تحولات عميقة لحقت بنية المجتمعات التقليدية على المستويات الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية والثقافية. ولم تستطع النخبة المثقفة آنذاك، المؤلفة من رجال الدين من علماء و*كتاب*، تدبير هذا الوضع الجديد الذي يتطلب كفاءات جديدة؛ ولهذا فقد كانت مهدَّدة بفقدان مكانتها بعد ظهور نخبة حديثة تكونت في المدرسة الغربية. ثمة تساؤلات تطرح ذاتها على الملاحظ في مجتمع يتحول على غرار المجتمع المغربي فجر الاستقلال. ما هي رهانات التغيُّر الذي طال الوضع الرمزي؟ ما هي استراتيجيات تملُّك/حجْب السلطة الرمزية؟ كيف تتفاعل النخبة التقليدية، على وجه التحديد، مع التغيير قصد الحفاظ على مكانتها، إن لم نقل تقويتها، في المجتمع الكولونيالي وما بعد الكولونيالي؟ هذه هي الأسئلة التي سنحاول

الإجابة عنها انطلاقا من دراسة الحالة التي يمثلها محمد المختار السوسي (1900-1963)، المثقف التقليدي الذي عاش في فترة حاسمة إبان مرحلة الانتقال الإشكالي من المغرب ما قبل الكولونيالي إلى المغرب ما بعد الكولونيالي. إنها حالة مثيرة للاهتمام من حيث أنها تمثل صورة نموذجية للمثقف المنحدر من منطقة محيطية (سوس)، والذي كرس إنتاجه الثقافي للبرهنة على تفوق البناء الفكري للمحيط داخل النسق المرجعي ذاته الذي تمثله الثقافة العربية الإسلامية.

تتمثل الفرضية العامة التي يستند إليها تحليلُ مَسيرِ محمد المختار السوسي في كون حقل الإنتاج الرمزي يشكل مسرحَ الرهانات السوسيو-ثقافية التي تعتمد سيرورات التفيئة الرمزية للتكوين الاجتماعي، حيث يعمل مَالكو المعرفة على تطوير استراتيجيات الدفاع الذاتي للحفاظ على مواقعهم في البنية الاجتماعية، وذلك عن طريق لعبة الاعتراف والتجاهل أو حتى التشهير[122].

سوف يتم دعم هذه الفرضية بالاستناد إلى ثلاث لحظات في حياة محمد المختار السوسي: أولا، لحظة التكوين الذي تلقاه في الزاوية *الدرقاوية* بسوس، ويشكل، *تقريبًا*، مرحلة التكوين الأولى في مجال التصوف؛ تأتي بعدها لحظة تلقيه الثقافة العربية الإسلامية الحديثة، وتُمثلها مرحلة تلقي المبادئ الأولى في السلفية بمدينتي مراكش وفاس، وأخيرا لحظة الانخراط الثقافي والسياسي في الحركة الوطنية، وتمثلها فترة النشاط السياسي-الجمعي والنفي والسجن، ثم الاعتراف الرسمي بعد الاستقلال. *في نهاية المطاف*، تتجلى النتيجة التي نتوقعها من هذا التحليل الذي نقترحه في تأكيد أو نفي فكرة رُسوخ نزعة الحتمية السوسيولوجية في تاريخ محمد مختار السوسي الفرد، هذا الذي ينحدر من منطقة محيطية تعيش ظروفا صعبة، والذي استطاع، بفضل مجهوده الشخصي، ودون دعم من أية منظومة اجتماعية، خوض مغامرة الارتقاء ضمن بنية تراتبية وشبه مغلقة.

مسيرٌ مُتفرِّد

ثمة سؤال ينبغي طرحه في البداية قبل أن نمضي بعيدا: هل محمد المختار السوسي (سنقتصر على نعته لاحقا بـ المختار السوسي) "مثقف"؟ يتضمن تلفظ السؤال كلمةً يرتبط غموضُها الدلاليُّ ارتباطا مباشرا بتعدد النسيج المكوِّن للفئة الاجتماعية التي تشكل مرجعا لها. يمكننا القول بالتأكيد، بخصوص القضية التي تشغل بالنا، إن المختار السوسي "مثقف". في الواقع، إذا استندنا إلى المكانة التي تحتلها الذات في التقسيم الاجتماعي للعمل معياراً محدِّدا لفئة

[122] أنظر P. Bourdieu، 1984.

"المثقفين"، بمعنى انتمائه إلى حقل الإنتاج الرمزي، يمكننا التذكير بأن المختار السوسي قد قضى قرابة ربع قرن من عمره في تحصيل المعرفة، وما تبقى في التربية والتعليم والإنتاج العلمي. لقد كتب عددا كبيرا من الأعمال، نَشر منها اثنا عشر عملا، وبقيت ستة وعشرون أخرى مخطوطة[123]. ويعد كتاب "*المعسول*" أهم أعماله، وهو يقع في عشرين مجلداً. وقد كرس عمله، بالأساس، لتاريخ سوس الثقافي، للثقافة العالِمة في زوايا هذه المنطقة ومدارسها. لكن من غريب المفارقات ألا يتم تناوله سوى في عدد قليل من الدراسات. إنه مثقف لم ينل، إلى حد ما، ما يستحقه من الاعتراف في حقل الثقافة المغربي، فما هي أسباب هذا التجاهل؟ إنها بدون شك أسباب متنوعة، ترتبط بوضعه بوصفه مثقفا يخوض في غموض مواضيع غير قابلة للتصنيف، مواضيع خاضعة للإجراءات المستمرة للتصنيف، لتقويض التصنيف ولإعادة التصنيف التي تتم ضمن البنية الاجتماعية في مرحلة من مراحل التغيير التاريخي.

لقد كان للمختار السوسي، بالتأكيد، مسيرُ حياةٍ فريدٍ للغاية. رأى النور بإيليغ عام 1900 بمنطقة سوس (جنوب غرب المغرب)، وينتمي إلى عائلة من المتصوفة، وكان والده علي مؤسس الزاوية الدرقاوية. كان يتيم الأب. تلقى تعليمة في البداية في مدارس الجوار، ثم نهل من مَضَانِّ المعرفة العربية الإسلامية في عصره تباعاً في مراكش حيث تابع دروس العلامة صاحب النزعة الإصلاحية (السلفي) أبو شعيب الدكالي في معهد بن يوسف (1918-1923)، ثم في فاس حيث كان تلميذا للعلامة السلفي الكبير العربي العلوي بالقرويين (1924-1928)، وأخيرا في الرباط حيث سيلتقي من جديد بمعلمه أبي شعيب الدكالي (1928-1929). استقر بمراكش بعد أن أكمل تعليمه، حيث مارس فيها التدريس والدعوة بمدرسته الخاصة في باب دكالة وبمعهد بن يوسف، كما كان يقوم بالدعوة بمساجد مختلفة في مراكش والحوز والدار البيضاء. كان عالِمنا الصوفي أيضا سياسيا منذ سن مبكرة، حيث أنشأ في فاس بمعية طلاب آخرين من الشباب، بمن فيهم علال الفاسي، بنجلون، وبلافريج، وغيرهم، أول نواة للحركة الوطنية، ولا سيما جمعية *الحماسة الثقافية* التي كان يقودها، وجمعية سرية عُهد بإدارتها إلى الزعيم علال الفاسي. بعد أن أقام في مراكش، كرَّس نفسه في الوقت نفسه للتدريس ولتكوين النخبة السياسية (بمن فيهم عبد الله إبراهيم ومحمد البصري) وللتوعية السياسية للجماهير. هكذا، أنشأ وساهم في إنشاء عدد كبير من الجمعيات، مما تسبب في نفيه إلى إيليغ في منطقة سوس، منطقته الأصلية، من عام 1936 إلى عام 1945. واصل، بعد حصوله على العفو، نشاطه النضالي في الدار البيضاء، ليُحكم عليه جراء ذلك بالسجن، حيث تم إيداعه في سجن أغبالو

---

[123] أنظر البيبليوغرافيا الملحقة بهذا الفصل.

نكردوس في تافيلالت ثم في سجن تنجداد من عام 1952 إلى عام 1954 مع الكوادر الرئيسة للحركة الوطنية، ولا سيما بنبركة، بلافريج، برگاش، بادو، البقالي، عمور، العلمي، بنشمسي وغيرهم (أما علال الفاسي فقد نُفي إلى الگابون). وبمجرد حصول المغرب على الاستقلال، قام المختار السوسي "السياسي على الرغم من أنفه"، كما يحب أن يقول، بقطف أمجاد نشاطه الدؤوب، حيث تم تعيينه، في البداية، وزيراً *للحبوس* (الشؤون الدينية)، ثم وزيرا للعرش؛ المنصب الذي بقي يشغله إلى أن وافته المنية عام 1963.

يبدو من عرضنا مسيرَ المختار السوسي، أن شخصيته المتعددة الأبعاد لم تساهم بشكل كبير في وسم مسيره ببرنامج اجتماعي وثقافي يتألف من الاستمرارية، من عدم الاستمرارية ومن القطيعة. يُشكِّل الطابع الأمازيغي، القروي، الصوفية، *العِلم*، السلفية والسياسة، في اتصالها وانفصالها، وحدات لهذا البرنامج. يُشكِّل المختار السوسي، بوصفه وجها من وجوه الفكر المغاربي التقليدي في الحقبة الكولونيالية، ذاتا وموضوعا لدراسة مهمة بالنسبة إلى الباحث الذي يريد فهمَ كيفية تشكُّل بنية الحقل الثقافي لهذه الفترة التاريخية ورهاناتها، خاصة وأن المختار السوسي لا يمثل بدون شك حالة معزولة تُقدم العديد من الأوجه بطباعها المميّزة وبعلاقاتها المتلازمة وبتناقضاتها. سنقتصر على دراسة قضيتين إشكاليتين في مسير المختار السوسي: علاقته بالثقافة المحلية وتدبيره للثالوث الذي يتألف من التصوف والسلفية والسياسة. ينضوي التحليل الذي نقترحه للإحاطة بمسير هذا المثقف المغاربي إلى المنظور الكوني لتحليل الرهانات الاجتماعية للإنتاج الرمزي في المغرب[124].

بين النماذج الفكرية للأمس واليوم

لنقرأ، بهدف فهم البنية الكامنة وراء مسير المختار السوسي، مقدمةَ كتاب *المعسول* حيث يعرض، بوضوح مثير، الحالة المأساوية لأزمة الهوية الناجمة عن العدوان الاستعماري:

> *بالأمس، كنا نعيش حياة سعيدة في عزلة تامة عن بقية العالم بفضل الحواجز الطبيعية التي تحيط بنا من جميع الجوانب [...] كنا نعيش في بيئة مختلفة، جذريا، عن تلك التي نعيش فيها الآن، وكنا راسخين في دينٍ، في عادات، في بنيات، في ثقافة، وفي قيم مألوفةٍ لدينا. وها نحن اليوم، مندفعون باتجاه بيئة تتعارض كلية مع ما كنا نعرفه [...] ولكن ما الذي حدث بين الأمس واليوم؟ [...] ها نحن اليوم قد غزانا المستعمر بخيالته ومشاته، بفكره وثقافته، بسياسته وغدره، بحضارته المشرقة، بعلومه الانسانية والمادية، بتنظيمه الرائع،*

---

[124] أنظر A. Boukous، 1995.

بمصانعه الإنتاجية وبكل ما يتصل بالحياة الواقعية [...] لقد حدث لنا ما حدث لأهل الكهف عندما عادوا إلى الحياة، حيث وجدوا أن كل ما كانوا يعرفونه قد تغير تماما [...] اندفع المغاربة بنهم نحو الحضارة الغربية، وتخلوا عن عاداتهم وثقافهم وقيمهم [...].هكذا رفاقي، نحن الذين عشنا قبل الاحتلال الاستعماري وخلاله، نجد أنفسنا، وقد تقدم بنا العمر وتجاوزَنا الزمن، كالغرباء في المغرب المستقل حديثا [...] يجب أن نتكيف مع هذا التغيير ، مع الاعتراف بالجوانب الإيجابية للعصر الحديث وبتلك التي تنتمي إلى العصور القديمة [...] أصبحنا نعيش، بعد الاستقلال، غرباء في بلدنا ، مستبعدين بالفعل من الحياة الطبيعية؛ حياة العصر الحديث ، والتي تحظى بتقدير قوي من قبل أولئك الذين لديهم قدرة اجتماعية، أولئك الذين يتخلون عن قيمنا المقدسة: الإسلام و اللسان العربي [...] نحن مرتبطون، بشكل أساس، بشيئين: مُثل الدين الإسلامي السامية واللسان العربي، هذا اللسان الذي ضحى المغاربة، عربا وأمازيغ، من أجل جعله لسان البلد الوحيد[125].

هكذا، يكمن المشروع الأساس للمختار السوسي في إعادة بناء الهوية العربية الإسلامية التي عمِل النظام الاستعماري على قلبها رأسا على عقب. لنحاول، فيما وراء شفافية الخطاب الإيديولوجي وغموضه، أن نمنح معنى اجتماعيا لأزمة *الانتليجنسيا* التقليدية خلال الفترة الاستعمارية، وذلك بإعطائها بعدا تاريخيا واستبدالها ضمن دينامية الرهانات الرمزية. عند ولادة المختار السوسي، كان الاستقلال الاقتصادي للمغرب قد تضرر بشدة من قِبل أوروبا الغربية، وكانت الأراضي المغربية عرضة للتسلل من قبل الجيشين الفرنسي والإسباني[126]. قام السلطان مولاي حفيظ عام 1912 بتوقيع معاهدة الحماية الفرنسية على المغرب، حيث احتُلت أطراف واسعة من البلاد، ولا سيما المدن والسهول. ولم يسلم من هذه القبضة سوى الريف الذي واصل حربه ضد إسبانيا من أجل الاستقلال مع عبد الكريم الخطابي، والأطلس المتوسط مع موحا أوحمو الزياني، والجنوب الشرقي مع عسو أوبسلام وسوس مع عبد الله زكور الذين قاتلوا ضد التوغل الفرنسي. عندما غادر المختار السوسي سوس، كانت هذه المنطقة ماتزال تقود نضالها ضد الاستعمار، وكانت ما تزال تنتمي إلى ما أطلق عليه المؤرخون الاستعماريون، ومن بعدهم منظرو الحقبة الاستعمارية، *بلاد السيبا*؛ أي *بلاد الفوضى* التي تعني، في واقع الأمر، البلاد المثيرة للفتن التي لا تقع تحت سلطة المخزن، لكنها أيضا البلاد الفقيرة المهددة بنقص في

[125] الترجمة من إنجاز المؤلف. أنوه إلى أن ترجمة نصوص المختار السوسي هنا تمت عن الترجمة الفرنسية التي قام بها المؤلف للأصل العربي، ومن ثمة فهي ترجمة من الدرجة الثانية يفصل بينها وبين الأصل لسان وثقافة وتأويل مختلف. (المترجم)

[126] أنظر J. L. Miège، 1963.

الغذاء وبانتشار الأوبئة. استقر المختار السوسي في مراكش في سبيل البحث عن القوة المعرفية. ثم سوف يعود إلى هذا المكان الأثير لديه بعد أن أنهى دراسته في فاس والرباط، كما كتب، ليقدم مساهمته في الحركة الوطنية بوصفه *قرويا أمازيغيا*، وذلك بمنحها توجها عربيا إسلاميا. إن مسير المختار السوسي يدخل ضمن هذا السياق المتسم بالاحتلال الاستعماري الزاحف وبالمقاومة الشعبية في المناطق الريفية وبالتنظيم السياسي المناهض للاستعمار في المراكز الحضرية.

كيف يُفسر المختار السوسي اختياره مغادرةَ سوس خلال فترة المقاومة ليستقر في القسم المحتل من البلاد؟ يبرر هذا الاختيار لموقع مراكش الاستراتيجي، في الجزء الأول من كتابه *المعسول*، بنوعية نخبتها، بطبيعة بيئتها الانسانية وبظروف العمل والمعيشة الأكثر ملاءمة من تلك التي يمكن أن يوفرها له المجال القروي السوسي *الفقير والمتخلف*؛ علاوة على ذلك، فهو لا يفوِّت فرصة مناقشة الاختيار النقيض الذي اتخذه اليوسي، مثقفٌ آخر أمازيغي كبير باللسان والثقافة العربيتين عاش في القرن السابع عشر[127]، بتأكيده على أن هذا الأخير كان يتوفر في بيته على بيئة عمل ممتازة في ظروف مادية جيدة. تكمن أهمية الموازاة بين العالمين في كون كلا الرجلين يمتلكان الخلفية نفسها تقريبا، كلاهما أمازيغيان، ومن ثمة ينحدران من المجال القروي، ينتمي اليوسي إلى إحدى قبائل الأطلس المتوسط، وينتمي المختار السوسي إلى قبيلة من الأطلس الصغير، كما أنهما عالمان يتمتعان بسمعة جيدة بين علماء زمانهم، ينتسب كل واحد منهما إلى زاوية معينة، حيث ينتسب الأول إلى *الزاوية الدلائية*، والثاني إلى *الزاوية الدرقاوية*؛ وأخيرا، كلاهما يطلب المخزنُ ودَّهُما؛ ومن ثمة، فهما يرتبطان، بطريقة أو بأخرى، بالسلطة السياسية المركزية. ومع ذلك، فإنهما يتميزان عن بعضهما، بصورة دقيقة، بواسطة أدائهما السياسي. تم تكريم اليوسي رسميا من قبل المولى إسماعيل الذي عينه *قاضيا* على فاس، وهي مهمة دينية تكتسي بعدا سياسيا أيضا، وقد قرر مغادرة فاس للعودة إلى قبيلته آل اليوسي، محتفظا بذكرى مريرة عن السلطة ومتخليا عن الصراع الذي كان يضعه في مواجهة مع *المثقفين* الحضريين. أما المختار السوسي فقد تم تعيينه وزيرا من عام 1956 حتى وفاته عام 1963؛ أي أنه شارك في الحكومات المغربية الأولى بعد الاستقلال، لذلك كان رجلَ سياسةٍ بصرف النظر عما قاله. هل يمكن للمرء أن يمارس السياسة كرها؟ يمكننا أن نشك في ذلك؛ ولهذا، سنفترض أن الدخول إلى عالم السياسة هو فعل اختياري يعكس الرغبة في الانضمام إلى كنف النخبة الحضرية بهدف أن تُرسِّخ الذات نفسها بصورة مفيدة في رقعة التسلسل الهرمي للإنتاج الرمزي في عصرها. من الواضح أن اختيار الاشتغال بالسياسة يمكن تبريره بطرق مختلفة، فهو دائما اختيار تماما مثلما يُمكن لإرادة تجميع الرأسمال الرمزي أن تكون واضحة أو مشوشة، غير أن

---

[127] أنظر J. Berque، 1958.

المسألة هنا لا تكمن في هذا الأمر. ومن ثمة، فإن ما يميز الرجلين عن بعضهما هو غياب/حضور الطموح السياسي والسعي، بصرف النظر عن هذا الطموح، إلى الارتقاء في السلم الاجتماعي.

يمكن تفسير الاختلاف بين العالِمين بالاستناد إلى السياق التاريخي المختلف في الحالتين. هل أدرك المختار السوسي سَبب فشلِ مقاومة المناطق الهامشية الفقيرة التقليديةِ التي كانت تُعْوزها الموارد المالية اللازمة، وغيابُ نخبة قادرة على وضع تصور لمشروع سياسي قابل للتصدي للغرب المتفوق اقتصاديا، عسكريا وتقنيا؟ هل فكَّر في سبب فشل الجيش الفرنسي أمام الهجمات التي كان يقودها ماء العينين ونجله الهبة؟ هل توصل إلى السبب الذي يجعل النخبة التقليدية (*المتصوفة والعلماء والفُقهاء*) محكوما عليها، تاريخيا، بالأفول؟ إذا أردنا إعطاء تفسير عقلاني لمسير المختار السوسي، فيجب علينا التسليم بأن مغادرته لسوس في هذا الظرف الدقيق من تاريخ المغرب كان، بصورة منطقية، الخيارَ الأفضل لشاب ذكي وطموح يستعد للمشاركة في صياغة مشروع كبير.

بصمات الطابع القروي

يمثل المختار السوسي، بالنسبة إلى الكثيرين[128]، في المقام الأول، صورة نموذجية للمثقف المنحدر من منطقة هامشية؛ والذي كرس حياته لإظهار تميز الطابع الفكري لمنطقته الأصلية؛ سوس، بتبنيه منهجا أصيلا لكتابة تاريخها الثقافي[129]. وفي الحقيقة، فإن خطاب المختار السوسي عن *طابعها القروي والبدوي* يتغذى على مجموعة من أوجه التناقض إن لم نقل أوجه الغموض. في الواقع، إنه يُفصح من ناحية، عن تواضع كبير أمام المثقفين الحضريين في فاس على وجه الخصوص، وفي القاهرة أيضا[130]، ومن ناحية أخرى، فهو مُعتد بمعرفته بالنظر إلى المثقفين القرويين، ويُبدي شعورا بالتفوق لا مراء فيه تجاه الفئة *غير المثقفة* من أهل سوس. بيد أنه من المناسب، وحتى لا نسقط في نزعة حتمية ذات نزوع آلي، أن ننظر إلى الرجل ضمن الظروف البيئية التي تحكمت في مرحلة تعليمه الأولى، وهو الأمر الذي سيتيح لنا فهم كيف ساهمت في تشكيل شخصيته بصمةُ بيئةٍ وتاريخٍ وثقافةٍ، البصمةُ التي سيحتفظ بها طوال مسيره والتي ستُميز، بهذا، بصمات سلوكه السوسيو-ثقافي.

---

[128] أنظر أشغال ندوة أكادير، 1984.

[129] أنظر A. Sadki، 1984؛ A. Taoufiq، 1984.

[130] أنظر حديثه المتخيل مع طه حسين في الإيليغيات، الجزء الأول، ص 217-240.

تعد سوس منطقة ذات لسان وثقافة أمازيغيين (اللسان الدارج تشلحيت)، وهي منطقة تتوفر على موارد اقتصادية محدودة، وتعرف هجرة مكثفة؛ داخلية وخارجية. وقد أدت دورا مهما نسبيا في تاريخ المغرب، خاصة في عهد المرابطين والسعديين، لاسيما في القرن السابع عشر مع مملكة "تازروالت" لسيدي أحمد أو موسى[131]. تُعرف هذه المنطقة في جميع أنحاء المغرب بأنها أرضُ العلوم العربية الإسلامية الخصبةُ، وذلك بفضل وجود عدد لا يحصى من المدارس القرآنية والمدارس والزوايا التي تعمل بها أرستقراطيةٌ فكريةٌ رفيعةُ المستوى، خاصة في مجالات *الفقه* والنحو والآداب. وقد كانت هذه المنطقة تضاهي، في المغرب ما قبل الكولونيالي، باقي المراكز الثقافية الكبرى؛ مثل فاس وتطوان والرباط-سلا ومراكش[132]. وتتجلى أصالة سوس، مقارنة بغيرها من مراكز الثقافة العربية الإسلامية، في كون سكانها ينتمون إلى اللسان والثقافة الأمازيغيين، بمن فيهم نخبةُ *العلماء والفقهاء*. ويتبوأ اللسانُ والثقافةُ العربيان مكانةً رفيعةً حيث يصعب الوصول إليهما؛ فَهُما مُحاطان بأسرارهما التي لا يمكن اختراقها؛ ومن ثمة، تُعد كتابةُ النصوص العربية وقراءتُها مهاراتٍ ليست في متناولهم. ومن الطبيعي أن يتبوأ حاملو هذا الرأسمال النفيس مكانة سامية في منطقةٍ تعيش وفق نظام الشفهية الأمازيغية الرمزي وضمن دائرة كلامية إسلامية؛ وهم يعيشون، بهذا، حياة مختلفة جذريا عن تلك التي يعيشها عامة الناس، وتتجلى في طبيعة عملهم (الفكري)، وفي ملابسهم (البيضاء النقية بشكل عام)، وفي مساكنهم (التي تقع خارج تجمعِ القرية السكني)؛ نادرا ما يحضرون الاحتفالات ذات الطبيعة الدنيوية، كما يحظون بالكثير من الاعتبار. ويكرسون أنفسهم في المدارس لتعليم الشباب ولدراساتهم الخاصة، لا تربطهم أية صلة بسواد الناس (*العامة*) إلا في المناسبات ذات الطبيعة الشعائرية؛ أي في أوقات الصلاة وبمناسبة الاحتفالات الدينية (*عيد المولد*، *عيد الفطر*، *عيد الأضحى*، حفل العقيقة، حفل الختان، الوفاة، وغيرها.) أو أثناء كتابة العقود (الزواج، الشراء، البيع، الرهن، وغيرها.) أو حين كتابة المراسلات وقراءتها أو في جلسات تسوية النزاعات بين الأفراد وبين القبائل. وفي أوقات فراغهم، ينخرط *العلماء والفقهاء والطلبة*، على العموم، في ممارسة هوايتهم المفضلة، أي المبارزات الخطابية والشعرية باللسان العربي الفصيح.

ويَعتبر العالِم التقليدي أن الشر الرئيسَ الذي يعاني منه عامة الناس هو الجهل. الجهل بماذا؟ الجهل باللسان العربي "الفصيح" وبالثقافة العربية الإسلامية اللذين يعدان منتوجين يكتسيان طابع المشروعية بامتياز. ولا يُشكل اللسان والثقافة الأمازيغية عنصري المعرفةِ اللذين يحظيان بالاعتراف في البيئة الثقافية للمجتمع؛ إذ يُعتبر، بطريقة ما، كل من التقليد الشفهي

[131] أنظر، بخصوص العلاقات بين "زاوية إيليغ والمخزن العلوي"، محمد الناجي وبو ل پاسكون، 1988.

[132] أنظر J. Berque، 2001.

وثقافة اليومي والثقافة الجماهيرية جزءاً من " *الثقافة الشعبية* ، من الثقافة "المبتذلة (*ثقافة العامة*) ، من ثقافة الدجالين(*ثقافة المشعوذين*)...كما يقع على عاتق هذه النخبة، في ظل التقسيم الاجتماعي للعمل، الاضطلاع بوظيفة رمزيةٍ أساسٍ: أن تضع في متناول المجتمع المعرفة التي تسمح له بأن يكون في توافق مع تعاليم الإسلام في المقام الأول؛ أما فيما يتعلق بولوجه إلى " *العلم*" و"*الأدب*"، فإنه يُعد، بكل بساطة، من قبيل المستحيل. والحالة هذه، عندما نعلم أننا نعيش ضمن ثقافة يحتل فيها الدين وضعا مركزيا، وحين نعلم أن الأفراد والجماعات غارقون، إن صح التعبير، في تَديُّن يشمل مختلف مناحي حياتهم، فإننا سنفهم أهمية حضور هذا الجسم الاجتماعي. ومن ثمة، يحظى إتقانُ الكتابة العربية، والمعرفة التي تتيح تراكمَها، بتقدير اجتماعي كبير، ويتجسد الاعتراف بقيمة هذه الكفاية الثقافية داخل المجتمع في المكانة الايجابية التي تحتلها الألسنة والثقافات المتنافسة في المنطقة في سُلَّم تراتبية السلع الرمزية، ونقصد بها كلا من اللسان العربي وثقافته واللسان الأمازيغي وثقافته. تلقى المختار السوسي تعليمه في هذه البيئة النخبوية، مُعتَدا بتفوقه الفكري على العامة *غير المثقفة* من فلاحي منطقته التي قيل عنها بأنها لم تدركها *أنوارُ* الحضارة العربية الإسلامية. ويتجلى مُؤشر التباعد الخطابي بينه وبين منطقته وأهلها في كونه يتحدث عنهم بصيغة الغائب: هم، *أهل إيليغ*، *أهل سوس*، إلى غيرها من الصيغ الدالة على الغائب. ويؤكد موقفَ التباعد هذا كونُ المختار السوسي لم يخصص في عمله الضخم سوى حيِّز هامشي للثقافة واللسان والأدب في منطقته الأصلية. كيف نفهم إذن المسافة التي تتبدى في خطاب المختار السوسي فيما يتصل بثقافته الأصلية؟ هل هي استراتيجية يسلكها *لإخفاء* انتمائه إلى المجموعة الأمازيغية؟ أم يتعلق الأمر، بالأحرى، باستراتيجيةِ *تظاهرٍ* يهدف، عبرها، تقديمَ نفسه إلى قارئه على أنه غريب عن الثقافة الأمازيغية؟

لا يستطيع القارئ الحصيف لعمل المختار السوسي أن يتفق بسهولة مع أطروحة "الاخفاء" أو مع أطروحة "التظاهر". في الواقع، نصادف في كتاباته، وتحديدا في المجلد الأول من كتاب "*المعسول*"، صفحات تدل على معرفته بالثقافة الأمازيغية المحلية؛ إذ ثمة، فيما يتصل بالأدب، مؤشرات متفرقة؛ نذكر، على سبيل المثال، روايتَه عن لقائه بالشاعر الأمازيغي ابن إيغيل الذي كان معجبا بشعره. " *لقد سمعت من فم شاعر الشلوح ابن إيغيل شعرا بليغا*". وبالنَّفَس ذاته، يُبرهن عالِمنا على أنه خبير فطِنٌ بالشعر الأمازيغي. وهكذا، فإنه يورد، في *خلال جزولة*، بيتين شعريين من نظم سيدي حمو طالب في وصف مكان يتردد عليه قُطاع الطرق، وهو ما يجعلنا نعتقد بأن المختار السوسي يعرف عن ظهر قلب أبياتا شعرية لرائد شعر الشلوح. ومن البدَهي أنه ملم جيدا بالأدب الديني المكتوب باللسان الأمازيغي: هكذا، نجده يورد في كتاب *إيليغ قديما وحديثا* ثمانية أبيات عن السيرة النبوية باللسان الأمازيغي. ويقدم في

كتاب *المعسول* معلومات دقيقة عن الترجمات الشعرية للأعمال العربية التي تهم العبادات؛ مثل *السيرة النبوية*، *الحِكم العطائية*، *نور اليقين والأمير الشلحي* (مُعدَّة من قبل والد المختار السوسي).

وقد اهتم المختار السوسي أيضا بتجميع الثقافة المحلية، حيث يخصص في *المعسول* ثلاثين صفحة على وجه الخصوص للعادات والطقوس الزراعية والزواج والولادة والختان والمواسم والأعياد الدينية والطعام وأعمال السحر والصناعات (صناعات الحديد والجلود والفخار والنسيج، وغيرها.)؛ كما أشار إلى الألعاب التي يمارسها الشبان والكبار، وتوقف عند الأمثال والأقوال المأثورة والطب التقليدي والأنقاض الاركيولوجية (أگادير ومصنع السكر)، وتحدث عن القانون العرفي. وقد تناول هذا الموضوع بمزيد من التفصيل في كُراستين ما تزالان مخطوطتين، الأولى بعنوان *أخلاق وعادات سوسية*، خصصها للحديث عن التقاليد والعادات في سوس، وتحمل عنوانا فرعيا دالا، وهو *حديث سيدي حمو*، والثانية بعنوان *قطائف ولطائف*، وهي عبارة عن مجموعة من الحكايات والمحكيات تتصل بالحياة الاجتماعية في سوس، تعرض مواضيع مختلفة، لا سيما بعض العادات، حيل الفقهاء والطُّلبة، الصراعات بين الذهنيات الأوروبية والحضرية والقروية. ويكمن الهدف المنشود من هذه الكراسة، كما يعبر المؤلف عن ذلك، في "إتاحة القراءة بهدف المتعة كما بقصد تحصيل المعلومات المفيدة عن الحقائق الثقافية والاجتماعية". كما ترك مخطوطتين كتبهما بنفسه؛ باللسان الأمازيغي (لسان تشلحيت الدارج) واللتين تُظهران، بما لا يدع مجالا للشك، ليس فقط وَلَعَهُ الفكري بالثقافة الأمازيغية، وإنما تُبينان، وبصورة خاصة، تَجذُّره في هذه الثقافة. ويتعلق الأمر بكراستين، أولهما *الألفاظ العربية في الشلحة السوسية* (قاموس)؛ وهو عبارة عن معجم يضم ثمانية وأربعين ومائتين وألف مصطلح عربي انتقلت إلى تشلحيت، والمخطوطة الثانية تحمل عنوان *مترجم الأربعين النووية* وهي ترجمة إلى تشلحيت للأحاديث النبوية انطلاقا من عمل الإمام الشافعي، الترجمة التي أُنجزت بناء على طلب أخت المختار السوسي التي تجهل اللسان العربي[133].

يمكننا أن نلاحظ أن "*العالِم*" غير مُرحَّب به كثيرا من وجهة النظر الدينية: لقد حَادَ عن المسير المألوف للفكر الأرثوذكسي بما أنه سمح لنفسه بأن يجعل من الثقافة المحلية ذات التعبير الأمازيغي موضوعا للدراسة والتجميع، الموضوع الذي ينحو *العلماء* و*الفقهاء* إلى طمره في ظلمات اللامفكر فيه والجهل. إنه يتميز عن نظرائه من *العلماء* الذين يُجمعون على أن ثقافة العامة باللسان الأمازيغي أو ثقافة اللسان العربي الدارج ليست سوى خرافة ودجل، وعلى أن

[133] أنظر A. Derkaoui، 1990.

" *العلم*" لا يمكنه أن ينحدر إلى مستوى الاهتمام بموضوع يعتبره غير جدير بذلك. ومن ثمة، يُعد الاهتمام بالثقافة المحلية، بلا شك، سمةً فريدة تُميز عالِمنا مقارنة بالتوجه العام لعصر يُهيمن عليه الفكر العربي الإسلامي التقليدي. يمكننا القول، بالنظر إلى منهج تجميع المعطيات وتقديمها، إن مقاربته لثقافة عموم الفلاحين في سوس تنضوي إلى التناول الإثنوغرافي والإثنو-لساني. ومع ذلك، لا ينبغي أن يؤدي التأكيدُ على ارتباط المختار السوسي بلسان منطقته وثقافتها إلى سوءِ فهمٍ خطيرٍ، الفهم الذي يجعل منه سابقة تاريخية بالنسبة إلى الحركة الثقافية الأمازيغية الحالية. إن *عالِمنا* مُقتنع، قبل كل شيء، بتفوق اللسان والثقافة العربية، *اللسان الذي اختاره الله لينزل به الوحي*، ولسان ثقافة *الأدب* بامتياز. ويُشكل هذا الاعتقاد قناعةً راسخة في فكر المختار السوسي؛ مثلما كان عليه الحال في مغرب ما قبل الاستعمار وما يزال حاضرا، إلى حد كبير، في فكر النخبة المثقفة اليوم[134].

التصوف، السلفية والسياسة

يتمثل المستوى الثاني الوجيهُ لمساءلة مسير المختار السوسي في طرائق تدبير الجوانب المكوِّنة لفكره وعمله، ونقصد بها التصوف، السلفية والسياسة. لقد ارتبط بالتصوف، بتأثير من مرحلة تكوينه الأولى، بزاوية والده؛ *الزاوية الدرقاوية*، أما السلفية والالتزام السياسي، اللذان كانا يسيران بالتوازي مع بعضهما في تلك الفترة، فقد كانا ثمرة صحوته في مراكش وفاس والرباط على يد العلماء أصحاب النزعة الإصلاحية، وخاصة أبا شعيب الدكالي والعربي العلوي، ورفاقه الطلاب الشباب دُعاة الحركة الوطنية، ونذكر من بينهم علال الفاسي، بلافريج، بناني، بركاش، وغيرهم. لقد نَهج المختار السوسي -في أوقات معينة من حياته، خاصة في أوقات الأزمات: قطيعته مع شقيقه الأكبر، إحساسه بالوحدة أثناء مُقامه في مراكش وفاس، منفاه في إيليغ، سجنه في أغبالو نكدروس، صراعه مع قادة الحركة الوطنية الآخرين، وغيرها من الأحداث الأخرى -أسلوبَ حياة وفكر موروث عن فترة تكوينه في الزاوية الدرقاوية: اعتدال في اللباس والأكل، تواضع في الفكر، ومن ثمة فقد أصبح شعاره: " *المختار ليس إلا ابن زاوية، المختار ما هو إلا عبد آثم ضعيف* ".

لقد جلب له انتماؤُه إلى حركة مريدي الزوايا انتقادات من قبل نظرائه، لا سيما من بين أفراد النخبة الحضرية الناشئة، المنفتحة على الحداثة، والتي تنظر بعين الريبة إلى هذا *الشلح القادم من منطقة سوس المتخلفة*. ترى هذه الانتليجنسيا في الانتماء إلى الزوايا مرادفا للارتداد،

---

[134] أنظر A. Laroui، 1977.

للدجل وللفُرقة السياسية، خاصة وأن بعض الزوايا كان يتم استغلالها من قبل السلطات الاستعمارية. ولقد ظل المختار السوسي مُتقيدا بالتكوين الذي تلقاه صحبة المتصوفة بزاويته؛ إذ حافظ، طوال مسيره السوسيو-ثقافي، على قيم التواضع والاستقامة والبساطة وسمو الروح، وهي القيم التي تميز المتصوفة. يشكل التصوف، بالنسبة إلى المختار السوسي، *علاج الروح*، كما أنه كان يؤمن بمعجزات المتصوفة (*الكرامات*) و*بالسحر*. ثم إنه قام بالرد على منتقدي الصوفية بنقد موجه إلى المغاربة الذين يتبنون طريقة الحياة الغربية وخاصة قيَّمها، والذين يبتعدون عن الدين الإسلامي وتعاليمه، الذين يستبدلون اللسان والثقافة العربية باللسان والثقافة الفرنسية. إنه نقد مُبطَّن موَّجه إلى الشبان الحضريين الذين التقاهم بمدينة فاس، وخاصة أطر الحركة الوطنية الذين تقاسم معهم سجني تنجداد وأغبالو نكردوس، الذين كانوا يغفلون عن أداء صلواتهم، والذين كانوا يتصرفون بحرية مع الشعائر الدينية ويأتون سلوكات كان يُنظر إليها على إنها سلوكات ذات نزوع حداثي بدرجة كبرى. لكن *المتصوفَ* كان يعزو ذلك إلى النزعة السلفية. هكذا، اكتشف المختار السوسي، منذ استقراره بمراكش وبفاس على وجه الخصوص، جِدَّة التعاليم السلفية والجاذبية الفكرية لفكرٍ منفتحٍ على الحداثة مع رسوخه في التقليد. لقد تركت هذه الحركة التجديدية في الفكر العربي الإسلامي أثرا بالغا في ذهنه. في الواقع، يُشكل إصلاح المجتمع الإسلامي بالعودة، بصورة حصرية، إلى النص القرآني والسنة النبوية، واتخاذ *السلف الصالح* نموذجا، وتحديث الاقتصاد الوطني بالاعتماد على علوم وتقنيات جديدة، وأخيراً إصلاح التنظيم السوسيو-إقتصادي للمجتمع للإسلام، وذلك في ظل تَقيد صارم بالإسلام وصيانة اللسان العربي، يشكل كل ذلك الكثير من المثل العليا المنبثقة من نهج فكري ووجودي يراعي عقيدة الصوفي، ويريح بالَ *العالِمِ* ويتوافق مع قناعات السياسي.

قام المختار السوسي-بعد عودته من رحلته التكوينية التي قادته من مراكش إلى فاس ثم إلى الرباط، والتي قال إنه أدرك، اثناءها، *كنه السلفية*-بتحويل الزاوية الدرقاوية في باب دكالة بمراكش إلى مدرسة حرة على غرار المدارس التي أسسها الوطنيون للتصدي للمدارس الفرنسية التي كانت تُعتبر بمثابة مدارس "تُشيع الثقافة الاستعمارية". هكذا، كانت الحركة الوطنية قد اتخذت من تدريس اللسان العربي والعلوم الدينية شعارَ إنشاءِ مدارس حرة. وقد ساهم المختار السوسي في إنشاء مثل هذه المدارس في مراكش، ابن گرير، درعة، تلوات، تالوين، مسفيوة، وفي غيرها من المناطق الأخرى. هل كان هذا الفعل مؤشرا على القطع مع روح التصوف التي ينقلها التعليمُ التقليديُّ المعتمَد في المدارس؟ لقد كان بالتأكيد خيارا جديدا يهدف *محاربةَ الجهل* قصد تحرير البلاد من نير الاستعمار، وذلك ببعث الروح في الأجيال الشابة في ظل تكوين حديث عربي إسلامي بمعنى الكلمة. هكذا، فقد كان المختار السوسي

ناشطا ثقافيا أكثر من كونه ناشطا سياسيا يعي، بطريقة متبصرة، أهميةَ التربية والتكوين في كنف مجتمع تسود فيه الأمية في فترة حاسمة من تاريخه.

لم تكن علاقات المختار السوسي بالسياسة "السياسوية" موسومةً بالود دائما، إذ كان في نظر العديد من رفقائه، متصوفا وصاحب نزعة وطنية لا أقل ولا أكثر. لقد كان بنفسه يشك، ربما في اللحظات التي كان يحس فيها بخيبة أمل، بِكفاءته السياسية؛ حيث كتب قائلا: "لو توفرت للمختار إرادة صلبة، لكان زعيما سياسيا معترَفا به من قبل الجميع في المغرب، لكن المختار لم يولد زعيما سياسيا"[135]. وقد كتب في مكان آخر أنه لم يُخلق للسياسة مثل بعض زملائه السجناء معه في أغبالو نكردوس. ولأنه ظل يعمل في السرية لم يلاحظه أحد، وقد ساعده على ذلك تواضعه الطبيعي، إذ كان يضع نفسه في المواقع الخلفية؛ في الظل: "أَتَجَنب عن قصد إقحام ذاتي في مجال لا أفقه فيه." إنه لا يحبذ، هو الذي قام بتكوين العديد من أطر الحركة الوطنية في فاس ومراكش، ولوجَ غمار المنافسة مع القادة الآخرين الأكثر خبرة منه، ولاسيما العمال الذين يسعون إلى تقليص دوره في الحركة الوطنية. يكتب مرة أخرى:

"كنت بطريقة ما فقيها في الحزب، لا واحدا من قاداته"، حتى إنه يضع نفسه في رتبة مناضل من الدرجة الثانية: "أنا لست من بين السياسيين سوى جندي ينفذ الأوامر، لست سوى تابعٍ"؛ كما عبر عن ذلك في كتابه *معتقل الصحراء*.

لنستحضر هنا حكاية طريفة تُبيِّن بالفعل طريقة تفكير المختار السوسي. هكذا، حين زاره في مدينة مراكش بعض المناضلين الشباب، بعد عودته من المنفى في أغبالو نكردوس، وقدموا له باقة من الزهور مثلما كنا نفعل مع *الزعماء* السياسيين، مع الزعماء بالفعل؛ كتب عن هذا الحدث معبرا بنوع من التواطؤ الضمني: " عند رؤيتي هؤلاء الطلاب، قفَزَت على شفتي ابتسامة، قمت بحبسها بسرعة [...] لقد أديت الدور الذي كانت تفرضه الظروف [...] مِسكينٌ المختار، فقيهٌ متواضعٌ وآثمٌ، هو الذي لا يطمح إلى تولي قيادة ولا يسعى إلى تحصيل شهرة، هل يستحق باقات من الزهور؟"[136] لقد آلمه، بالتأكيد، انتقاص الزعيم علال الفاسي من قيمته بجعله في رتبة *فقيه الأجرومية*[137]، لأن ذلك مسه في شغفه الخاص. وقد كتب هذا الأخير بمرارة دون شك عن هذا التقييم غير اللائق:

[135] الإيليغيات، الجزء الأول، ص 29.

[136] الإليغيات، الجزء الثالث، ص. 215.

[137] الأجرومية مؤلف في النحو كان علماء سوس متخصصين فيه.

هذا أسيرُ الگابون العزيزُ على قلوبنا (علال الفاسي) وإخوته من قادة الحزب الذين يستحقون التبجيل والتقدير لأنهم هم قادة المقاومة، لا المختارُ رجلُ الأجروميةِ[138].

يتعين على المختار السوسي أن يكون قد أدرك، بالفعل، معنى العمل السياسي خلال فترة سجنه بتنجداد حينما عاش، لمدة عامين تقريبا، جنبا إلى جنب مع أعضاء النخبة السياسية للحركة الوطنية. لقد كان وصفه للمجموعات المختلفة محايدا ومحملا بالكثير من الحدب. إنه موقف الشيخ الجليل المتسامح، موقف *الفقيه المتصوف* الذي يسمو فوق الخلافات. بيد أنه كان شديدَ الحساسية حيال التنافر الذي كان يسِم تركيبة المعتقلين: اختلافاتٌ في السلوك، في الحساسية السياسية، في الأصل الجغرافي والثقافي والاجتماعي، في التكوين، والتباينات مذهبية. وقد أطلق المختار السوسي، بنوع من الدهاء، على هذه المجموعات المتنوعة للغاية اسم "الجمهوريات". أما المجموعة التي أثارت إعجابه أكثر من حيث مشروعها السياسي، فقد كانت "جمهورية" المهدي بنبركة ... لقد كان المختار السوسي يمتلك، بالتأكيد، حِسا سياسيا.

ويفسر البعضُ موقفَ المختار السوسي الرافض للسياسة "السياسوية" على أنه إخفاق سياسي، وعدمُ قدرةٍ على فرض الذات ضمن نسيج الحركة الوطنية، وانعدامُ كفاءةٍ لإنتاج بديل سياسي داخل هذه الحركة. وقد لجأ المختار السوسي، رغبة منه في مواجهة هذا الفشل، إلى الإنتاج العلمي المكرَّس لمنطقته الأصلية؛ حيث وجد" ضالته"[139]. يُعد هذا الحكم، إلى حد بعيد، حكما مُجحفا يتجاهل دورَ المختار السوسي في بناء صرح الحركة الوطنية، هو الذي جعل من العمل الفكري، وهنا تكمن المفارقة، عملا مُرهقا وانشغالا عقيما بالنسبة إلى السياسويين الفاشلين. إضافة إلى ذلك، ألا يُشكل نيل المنصب الوزاري، في ذهن الطبقة السياسية الطامعة في المشاركة في الحكومة، مؤشرا على النجاح السياسي؟ ومن هذه الزاوية، فإن الوزير المختار السوسي، ومَهما قيل عن تواضعه، قد انتقم من منتقديه السياسيين.

اقتران بُعدِ النظر بِقُصوره

بعد أن أدرك أن وجه بلاده سيتغير جذريا مع تغلغل نمط الإنتاج الاستعماري وتأثيراته على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وجد المختار السوسي- الأمازيغيُّ، المثقف التقليدي باللسان والثقافة العربيتين-ذاته في مواجهة سؤال حاسم: كيف سنستمر في العيش، على المستويات المادية والرمزية، في ظل نظام من هذا النوع؟ يُعد التموضع،

---

[138] أنظر المرجع نفسه، الإليغيات، الجزء الثالث، ص. 20.

[139] راجع أبو العزم، ندوة أگادير، 1984.

بالنسبة إليه، أكثر حساسية بما أنه يمتلك مجموعة من السمات المميِّزة التي تضعه في موقف حرج في إطار الصراع الرمزي الذي يجعله في تعارض، من ناحية، مع فئة المثقفين التقليديين، ومن ناحية أخرى، مع النخبة الحديثة. هكذا، فقد جنى فائدة من *الطابع الأمازيغي* بما أنه يحمل في طياته *اختلافا جوهريا*، أما التصوف فقد عمل على نزع المصداقية عنه لأنه ارتبط، في أذهان الحداثيين، بالتقهقر؛ بينما يهوي به الطابع القروي إلى مرتبة أدنى في نظر الطبقة الأرستقراطية الحضرية. لقد كانت هذه الفئة الأخيرة تمتلك سلطة مادية ورمزية منذ أمد طويل جدا، وخاصة الذين يَمُتُّون بصلة إلى العائلات المرموقة الأندلسية (الفاسية، الرباطية، السلاوية والتطوانية) والمنحدرة من البرجوازية التجارية والعقارية المنفتحة على الحداثة الغربية منذ القرن التاسع عشر على الأقل؛ والمستفيدة، بهذا، من بيئة سوسيو-ثقافية جيدة.

كيف سيتمكن المختار السوسي من خوض غمار المنافسة معهم؟ استطاع، بفضل ذكائه الكبير وحماسته الفريدة للعمل، تجميعَ رأسمال رمزيٍّ ملموس، ونقصد به امتلاكَه ناصية اللسان العربي وتوظيفَه في إنتاج *الأدب* الحديث على وجه الخصوص. بعبارة أخرى، يتجلى الثمن الذي أداه نظيرَ نجاحه السوسيو-ثقافي في جهره بارتباطه غير المشروط بالطابع العربي والإسلامي. ومع ذلك، يمكننا أن نتساءل، مرة أخرى، ما الوظيفة التي أدتها بلاغة من هذا النوع: تواطؤ أم إخفاء أم تظاهر؟ إذا سلمنا مع بورديوه[140] أن تأمل الذات في ممارستها الخاصة ينطوي على *بُعدٍ وقُصورِ نظرٍ مُتضامَّين* مع بعضهما، فإننا سوف نقبل آنذاك بأن ثمة في كشفِ المختار السوسي عن سَريرتِه استراتيجيةٌ خطابية يتناسب تركُّبُها مع فرادة مسيره السوسيو-ثقافي. تُعد هذه الفرادة، في حقيقة الأمر، سيفا ذا حدين: إنها تُفيد الفرد قصد بنائه "مشروعَه الشخصيَّ" في مستهل حياته، لكنها تَضر به على المدى البعيد لأنه لا يمتلك مشروعا سياسيا جمعيا أو مجتمعيا يُتيح لقيادته الأيديولوجية أن تدوم. ومع ذلك، فإنه يتم الاعتراف، اليوم، بطابع هذا المسير النموذجي من قِبل أتباع تيارِ النزعة الإصلاحية السياسيِّ المرتكز على الدين، التيار الذي يحمل إلى السلطة نخبا من عامة الشعب، كما يستند إليه "في مكان ما" تيارٌ آخر يدعو إلى تحديث الثقافة الأمازيغية بتملكها معايير جديدة.

---

[140] أنظر المرجع نفسه.

أعمال محمد مختار السوسي المنشورة

- الترياق المداوي في أخبار الشيخ سيدي الحاج علي السوسي الدرقاوي، تطوان، مطبعة المهدية،1960.
- منية المتطلعين إلى من في الزاوية الإليغية من الفقراء المنقطعين، تطوان، مطبعة المهدية، 1961.
- أصفى الموارد في تهذيب رحلة الشيخ الوليد، الدارالبيضاء، مطبعة النجاح،1961.
- كتاب من أفواه الرجال، تطوان، مطبعة المهدية،1962.
- الإليغيات، الدارالبيضاء، مطبعة النجاح، 1963.
- إيليغ قديما وحديثا، الرباط، مطبعة الملكية، 1966.
- معتقل الصحراء، الرباط، مطبعة الساحل، 1982.
- حول مائدة الغذاء، الرباط، مطبعة الساحل، 1983.
- سوس العالمة، مؤسسة بنشرة، 1984.
- مدارس سوس العتيقة، طنجة، مؤسسة التغليف، 1987.
- خلال جزولة، تطوان، مطبعة المهدية، بدون تاريخ.

هوية في طور البناء

تكريما لـ

محمد شفيق (1926-   )

حقيقة تاريخية راهنة

لقد شكل الأمازيغ (*ئمازيغن*) موضوع دراسات عديدة تهم عصور ما قبل التاريخ، التاريخ، اللسان، الأدب والفنون[141]. وتُبرز هذه الدراسات أن سكان شمال إفريقيا الأصليين يتألفون من مجتمعات تتحدث الأمازيغية على شكل ألسنة دارجة، كما أن مسألة التواجد الأمازيغي في شمال الصحراء الإفريقية وجنوبها، كانت دائما مثار جدل بين الكثيرين. وتكشف أحدث الأبحاث القائمة على التحليلات الجينية عن وجود قرابة معينة بين الأمازيغ والإيبيريين، لكن هذا لا يتيح لنا بأن نستنتج أن أصل أوائل الأمازيغ يعود إلى أوروبا لأن الصلات المتبادلة بين سكان ضفتي البحر الأبيض المتوسط ترجع على الأقل إلى فجر التاريخ، وهذا يدل: "من وجهة نظر وراثية، على أنه يمكننا القول بأن إفريقيا تبدأ من جبال البرانس"[142]. وقد صنع الأمازيغ، خلال العصر الحجري الحديث، أدوات برونزية واستقدموا إلى الصحراء العَربة التي يجرها الحصان (الفرسان *الجرمنتيون* الليبيون المشهورون[143]). لقد خلفت لنا عصور شمال إفريقيا القديمة آثارا

---

[141] أنظر البيبليوغرافيا عند Bougchiche، 1997.

[142] أنظر Arnaiz-Villena et al.، 2002.

[143] (les fameux cavaliers Garamantes libyques) الجرمنتيون هم سكان جنوب ليبيا القدماء الذين أسسوا أعظم دولة تعود، حسب المصادر التاريخية، إلى أكثر من عشرين قرنا، وهم أمازيغ بشرتهم بيضاء تميل قليلا إلى السواد. وتعد حضارة الجرمنتيين الحضارة التي ينتمي إليها أول إنسان عرفه التاريخ كما تدل على ذلك الحفريات وكتب التاريخ. وتُنسب إليهم أكبر حركة شتات عرفها التاريخ الإنساني، إذ توجهوا إلى وادي النيل وإلى بلاد الرافدين شرقا، وإلى اليونان وبلاد اللاتين شمالا. وتشير المصادر التاريخية إلى انتماء اليونان إلى هذه الحضارة حيث استعاروا منها ديانتهم وآلهتهم وعلى رأسها الإلهة "أثينا"(تانيت الصحراوية)، وينطبق الأمر نفسه على قدماء المصريين. وقد اشتهر فرسانهم بركوب هذه العربة التي يجر ها الحصان، والتي انتقلت إلى العديد من الشعوب المجاورة. إن المعلومات التي أوردناها تفرض إعادة نظر عميقة في المعلومات التاريخية التي تصلنا وتخليصها من السياسي والايديولوجي والإثني الضيق.. التاريخ لا يكذب، لا يجمل، لا يحابي، لا يبرر...التاريخ يسجل ويشهد. (المترجم)

مهمة، خاصة النقوش الموسومة "الكتابات الأمازيغية الليبية"[144] التي تم اكتشافها في العديد من مناطق شمال إفريقيا[145]. تثبت هذه الكتابات أن الأمازيغية كُتبت على شكل أبجدية *ليبية بونية*[146] في عهد الملوك والأمراء الأمازيغ (تسمى *ثِگلدان*، وتنطق *أَگليد*)، ونذكر من بين أهمهم ماسينيسا، ميسيبسا، يوغرطة، جوبا الأول، جوبا الثاني، تاكفاريناس، الملكة تينهينان و*الكاهنة*؛ والذين وقفوا سدا منيعا في وجه المحتلين الأجانب[147]. وقد فُرض على اللسان والثقافة الأمازيغيين –بعد الغزوات المختلفة التي تعرضت لها المنطقة، الغزو الفينيقي والغزو الروماني على وجه الخصوص–الانصياع تدريجيا لسلطة القانون الذي فرضه الغزاة، حيث انتهى بهما الأمر إلى التهميش. ومن جهة أخرى، فقد شهدت الحقبة الرومانية ظهور *المثقفين* الأمازيغ اللاتين: كان فرونطون معلم الإمبراطور ماركوس أوريليوس وأبوليوس أحد رواد الثقافة الذي يبدو أننا مدينون له برواية الأدب العالمي الأولى؛ رواية *الحمار الذهبي*، كما سطع نجم الأمازيغ في مجال الثقافة الروحية: فالقديس قبريانوس وأوغسطينوس والقديس دوناتوس هم أفضل الأمثلة على النخبة المسيحية الأمازيغية.

يؤكد المؤرخ المغاربي الكبير ابن خلدون في عمله الموسوم تاريخ *الأمازيغ*[148]؛ بخصوص سكان هذه المنطقة: "لقد كان الأمازيغ دائما شعبا قويا، مُهاب الجانب، شجاعا وكثير العدد؛ كان شعبا ذا وجود حقيقي مثل شعوب أخرى كثيرة في العالم؛ مثل العرب والفرس واليونان والرومان." في الواقع، تؤكد –السلالات الأنگيلة الحاكمة قبل وأثناء وبعد الاحتلال الروماني، وكذا سلالات الأمازيغ المسلمين من المرابطين (بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر)، والموحدين (بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر) والمرينيين (بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر)، والوطاسيين (بين نهاية القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر) –أن شمال إفريقيا كانت تحكمها سلالات تركت بصماتها على تاريخها ومظهرها العام كما تشهد على ذلك العديدُ من الآثار المادية والرمزية الموروثة عن هذه السلالات الحاكمة.

---

[144] تشير الحفريات إلى أن هذه النقوش توجد بالمغرب بمنطقة أوكايمدن بالأطلس المتوسط، وقد يصل عمرها إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة. وتدل هذه المعلومة على ضرورة تخليص البحث العلمي من الذاتية والأحكام الجاهزة المبنية على العاطفة ونزعة المركزية بصرف النظر عن طبيعتها. (المترجم)

[145] أنظر G. Camps، 1980 ؛ Hachid، 2000.

[146] الأبجدية الليبية البونية من أقدم الأبجديات الأمازيغية. (المترجم)

[147] أنظر M. Benabou، 1976.

[148] ابن خلدون، تاريخ الأمازيغ، [1378] 1852، الجزء الأول، ص.199.

وعلى المستوى الديني، فقد اعتنق الأمازيغ ديانات عديدة؛ حيث مارسوا الإحيائية خلال العهود القديمة، ثم اعتنقوا اليهودية والمسيحية، كما أن الوجود الإسلامي[149] دام لعدة عقود خلال القرن السابع؛ ثم اعتنق السكان الإسلام بعد تخليهم، تدريجيا، عن الممارسات الدينية السابقة، مع تبنيهم مذاهب إسلامية مختلفة، ولا سيما المذهب السني والشيعي والخارجي. وقد اضطلع بمهمة إحياء اللسان والثقافة الأمازيغيين، في نهاية القرن العشرين، حركةٌ اجتماعية ناشئة في البلدان المغاربية؛ في المغرب والجزائر وليبيا ودول الساحل مع الطوارق، حيث شكلَّ إحياءُ الطابع الأمازيغي، ضمن هذه البلدان، حدثا سياسيا وثقافيا يعكس الصحوة الهوياتية لدى الأمازيغ الذين يطالبون بالاعتراف بلسانهم وبثقافتهم. وقد حدثت هذه الهبَّة في ظل سياق يتسم بتطور المجتمعات المغاربية على المستويات السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية، وهو تطور يُفضي إلى سيرورة تغيير كوني تنعكس على الحياة الاجتماعية والثقافية للناطقِين باللسان الأمازيغي. يَظهر هذا الوضع الجديد في كل من السياق المغاربي وسياق الهجرة[150].

تغطي المساحة التي يتحدث أهلها باللسان الأمازيغي في الوقت الحالي ما يقرب من خمسة ملايين كيلومتر مربع تهم مجموع المنطقة بأكملها، بيد أن المجتمعات التي يمثل فيها اللسان الأمازيغي لسانَها الأولَ توجد متفرقة في دول-قومية مختلفة. نذكر في هذا السياق المغرب، الجزائر، تونس، ليبيا، مصر، موريتانيا، شمال السينغال، مالي، النيجر وبوركينا فاسو. وينبغي أن نضيف إلى هذه الدول فرنسا، هولندا، بلجيكا، ألمانيا، إسبانيا وإيطاليا حيث يعيش الشتات الناطق بالأمازيغية. لا نتوفر على إحصائيات مؤكَّدة تهم عدد الأفراد الناطقين بالأمازيغية الذين قد يتجاوز عددهم، على الأرجح، ثلاثين مليون شخص في المجموع. تتمركز هذه المجتمعات،

---

149 فضلت أن أسلك طريقا ثالثا في التعبير عن هذا المعنى بين الغزو والفتح، بين فرض الدين وبين اعتناقه الطوعي. بالتأكيد أن ثمة بونا شاسعا بين الفعلين، كما أن هناك اختلافا في النظر إليهما وتباينا في تأويلهما بحسب الفكر والسياسة والايديولوجيا؛ بين من يعتبر الوجود الإسلامي في شمال إفريقيا فتحا ذا مقاصد إنسانية بهدف تخليص البلاد من "الجهالة" واعتناقا للدين الجديد عن إيمان وبطيب خاطر، وبين من يرى فيه غزوا بقوة السيف والاكراه وسلبا للحرية وفرضا لنموذج اجتماعي وديني مغاير، وتدوينا لتاريخ ذي طبيعة ثنائية يُقسم المنطقة، ذهنيا ووجوديا، إلى ما قبل وما بعد، ويمنح الفترتين وسْما ذا طابع مزدوج يتأرجح بين السلبي والايجابي، بين الكفر والايمان، بين الضلال والهدى. وأشير، في هذا السياق، إلى ضرورة الحذر، كما أشرت في دراسة سابقة، أثناء اقتراف هذا الفعل البريء والآثم في الآن نفسه؛ خاصة " أن الترجمة ليست مجرد نقل كلام من لسان إلى آخر أو ترصيف مقابلات معجمية وتركيبية، وإنما هي، بالأحرى، فعل ثقافي يتم داخل الثقافة وبها، إنها فعل مؤسِّس للتصورات ومُيسِّر لانتقالها ومشاركتها مع الآخر المختلف عنا، المؤتلف معنا. لا تتم الترجمة بالكلمات فقط، بل بالثقافة في معناها الشمولي والإنساني العام (..)، كما أنها لا تقتصر على ترجمة الكلام فقط، وإنما هي ترجمة للأثر الذي يحدثه أيضا (...) إن دورها رئيس في بناء الفكر والذهنيات وصياغة التصورات على مر الحقب والعصور..." (المترجم)

150 أنظر M.S. Chaker، 1989 ؛ A. Boukous ، 2012.

بصورة عامة، في المناطق القروية والمناطق الجبلية والصحراوية وفي المدن الكبرى بسبب الهجرة الداخلية والخارجية.

اللسان الأمازيغي بين الوحدة والتنوع

يرتبط اللسان الأمازيغي بعلاقة قرابة مع اللسان المصري-القبطي والليبي والكوشي والهوسي. تشكل هذه الألسنة مع الألسنة السامية مجموعةَ الألسنة الحامية السامية التي تنتمي بدورها إلى العائلة الإفريقية الآسيوية. وتتحدث الأمازيغيةَ مجتمعاتٌ تنتشر في مساحة شاسعة تمتد من واحة سيوة في مصر إلى المحيط الأطلسي، ومن البحر الأبيض المتوسط إلى جنوب النيجر، وتاريخيا إلى جزر الكناري. وتتكون الساكنة الناطقة بالأمازيغية من مجموعات ضئيلة أو كثيفة إلى حد ما. هكذا، تتوزع مناطق الألسنة الدارجة الرئيسة على الشكل الآتي: في الغرب "الزينيت" بالريف، "تامازيغت" في الأطلس، و" تشلحيت" في الجنوب الغربي للمغرب، "القبايلية" و"الشاوية" و"المزابية" في الجزائر، "الزينيت" في تونس وليبيا وسيوة؛ وأخيرا "تماشيق" في الصحراء. تسود في هذه المناطق ألسنة دارجة متنوعة[151]،كما أن اللسان الأمازيغي يتعايش في هذه المنطقة الشاسعة مع العربية في الشمال، و" الهوسة" و" الصونگاي"[152] في الجنوب. تمثل الأمازيغية اللسان الوحيد الذي ما يزال حيا في الفرع الليبي-البربري للمجموعة الحامية؛ في حين انقرض، منذ قرون خلت، "ابنا عمومتها" الممثلان في اللسان الليبي في شمال إفريقيا، وفي " الگانش"[153] بجزر الكناري. ويظل الارتباط بالسامية (اللسانين العبري أو العربي، أو غيرهما)، في إطار ما يسمى العائلة "الحامية-السامية"، فرضيةً مُرجَّحة، غير أنها تتطلب القيام بالمزيد من البحوث على مستوى البنيات الأساس لمختَلَف الألسنة التي تتشكل منها. ثم إنه لا يمكن للملاحظ، بالنظر إلى الوضع داخل هذه العائلة، إلا أن يقف مشدوها أمام حقيقة طول أمد وُجود اللسان الأمازيغي؛ خاصة إذا ما فكر في المصير الذي آلت إليه، كما نعلم، ألسنة أخرى أكثر قوة منه، وبخاصة لسان رمسيس القديم، لسان حمورابي الأكادي ولسان حانون البونيقي[154]. ويَعتبر البعض أن قدرةَ اللسان الأمازيغي على التكيُّف، الراسخةَ منذ القدم، تعود إلى تعلق المجتمعات بلسانها وبثقافتها، وبالطبيعة المميّزة لبنياتها السياسية

[151] أنظر A. Basset ، 1952.

[152] تشير هذه التسميات إلى مجموعة من تنويعات اللسان الأمازيغي المتباينة بحسب مناطق تواجدها. (المترجم)

[153] أنظر الهامش 155

[154] ألسنة قديمة ترِد في إطار المقارنة بين اللسان الأمازيغي وألسنة أخرى من حيث قدرته على الصمود والاستمرار مقارنة معها. (المترجم).

والاجتماعية والاقتصادية، غير أن الظروف العامة للحفاظ على اللسان الأمازيغي قد تغيرت جذريا منذ تكوين الدول التي ورثت النموذج اليعقوبي المُمَركِز؛ أي الدول التي تقوم بنيتها على النزعة المركزية وفق المعادلة الاختزالية الآتية: أمة = دولة= لسان. لقد أدى هذا الوضع ذاتُه بالعديد من المهتمين بإيكولوجيا الألسنة عبر العالم إلى أن يتوقعوا أن اللسان الأمازيغي ينتمي إلى مجموع الألسنة المرشحة للانقراض خلال النصف الأول من الألفية الثالثة[155]. بيد أن اللسان الأمازيغي هو لسان حيٌّ في الوقت الراهن، ويستند، في حيويته، إلى تاريخه التكويني، وإلى استقلاليته البنيوية عن الألسنة التي يتواجد معها، وإلى تنوع وظائفه السوسيولسانية التي تشمل التواصل والتعبير عن الهوية والكتلة الديموغرافية للمتحدثين به وإلى وفاء المجتمعات التي تخصه بقيمة نفسية واجتماعية مركزية.

لكن اللسان الأمازيغي يعيش مع ذلك وضعا يتسم بالهشاشة في السوق اللغوية، إذ تعترض سبيله بالفعل، وبدرجة أولى، معوقات بسبب الوضع الممنوح له في دول المغرب الكبير، كما في أوروبا، أي وضع لسان الأقلية المستبعَد من المؤسسات، وبالخصوص من المدرسة والإعلام والإدارة. إن هذا الوضع هو مصدر الصعوبات التي تواجهه، وبخاصة تَشَتُّتُه إلى ألسنة دارجة متنافرة، وضُعفه في مواجهة الألسنة القوية التي تهيمن عليه في ظل منافسة غير متكافئة. ويكمن أول ضعف يعاني منه اللسان الأمازيغي في إضفاء الطابع الدارج عليه في فضاء شاسع؛ هو فضاؤنا الذي يتحقق ضمنه هذا الإضفاء على شكل متغيرات متقاربة فيما بينها إلى حد ما. وتُعد العوامل التي تحكمت في إضفاء الطابع الدارج هذا عواملَ متنوعة؛ نسوقها في الآتي: التهميش المؤسسي وما ينتج عنه من عدم إضفاء الطابع المعياري عليه، هيمنة الشفهية، وحصره في وظيفة التداول المحلي الضيق، تشتت المجتمعات الناطقة بالأمازيغية، وتضييق الخناق عليها في نطاق دول–قومية مُمركِزة، التخلف الذي تئن تحت وطأته المناطق الناطقة بالأمازيغية، إلى غيرها من العوامل الأخرى. لقد ساهمت كل هذه العوامل، بدرجة كبرى، في جعل الأمازيغية مجموعة من الألسنة الدارجة المتناثرة التي تعوق طبيعتُها المشتَّتةُ التواصلَ بين المتحدثين المنتمين إلى مناطق لهجية متباعدة. وعلى الرغم من ذلك، فإن الاختلافات الملحوظة بين الألسنة الدارجة تَهُم، بصورة رئيسة، الجانب الصوتي والمعجم. بيد أن تنوع الألسنة الدارجة لا يُقوِّض هيكلَ اللسان العميقَ الذي يبقى كلاًّ واحدا متجانسا فيما يتصل ببنياته الأساس. تتجلى العناصر البنيويةُ الأساسُ، ضمن كل الألسنة الدارجة، في الجذر والصيغة الصرفية؛ في سيرورات تشكيل الكلمات سواء على مستوى الاشتقاق الاسمي أو الفعلي والتي تتشابه في جميع الألسنة

155 أنظر خريطة الألسنة المهددة بالانقراض التي وضعتها اليونسكو.

الدارجة، في نماذج الصرف التي تخضع للإجراءات ذاتها في كل مكان. ويقال أيضا إن وحدة الأمازيغية تنهض على أوجه التشابه الكامنة في بنيتها العميقة، وما الاختلافاتُ التي تميز بين الألسنة الدارجة سوى تمظهراتٍ سطحيةٍ.

عادة ما يحضر اللسان الأمازيغي في وضعيةِ ازدواجيةٍ لغوية مع الألسنة الأخرى. ويجد نفسه مقصيا من المجالات الواسعة جدا والموسومة أكثر بالطابع الحضري، بما أن مجالات حضوره الأثيرة تنحصر في الفضاءات التي يرتبط بها في المنزل وضمن الجماعة وبالمجال المحلي. ومن المفارقات أن طابعه الهامشي هو الذي ضمِن الحفاظ عليه إلى الآن. لكن اللسان الأمازيغي يجد نفسه –في ظل الظروف الحالية التي تتسم، في الآن ذاته، بالتنقل الحر والمنظم للبشر والسلع والألسنة والثقافات –في وضع اتصال ومنافسة مع ألسنة أخرى أكثر قوة منه، حيث يجد الناطقون بالأمازيغية أنفسهم، نتيجة لذلك، تحت طائلة سيرورةِ مثاقفةٍ مكثفةٍ وفقدانٍ للسانهم الأم. وهكذا، فإن الدراسات التي أُجريت على أرض الواقع في المغرب الكبير، ولا سيما في المغرب، كما في أوروبا الغربية، وخاصة في فرنسا وبلجيكا وهولندا، تُظهر تناقص استخدام الأمازيغية مع مرور الأجيال، إذ يلجأ الجيل الأول من المهاجرين إلى اعتماد الازدواجية اللغوية باستخدام لهجته المحلية الأم بشكل أساس، أما اللجوء إلى اللسان الثاني فليس بالنسبة إليه سوى تكملة، في حين يستخدم الجيل الثاني الازدواجيةَ اللغوية التكميلية باستخدامه اللسان المضيف أكثر من الأمازيغية، أما الجيل الثالث فيعتمد ازدواجيةً لغوية استبدالية لكونه لا يمتلك، بصورة عامة، سوى معرفة غير تفاعلية بلسانه الأم. تُشكل هذه المرحلة الأخيرة، في واقع الأمر، تمهيدا لاعتماد أحادية لغوية تقوم على قاعدة اللسان الثاني الذي يجسده اللسان العربي الدارج في المغرب الكبير، ولسانُ المجتمع المضيف في أوروبا. وهكذا، يتبدى أن السيرورة العامة التي تم بواسطتها التذويب اللغوي للأمازيغ عبر التاريخ هي سيرورة الازدواجية اللغوية الإقصائية. ويمكننا تقديم هذا النموذج على شكل خطاطة بالصورة الآتية: ينتقل الناطقون بالأمازيغية تدريجياً من ممارسة الأحادية اللغوية في لسانهم الأول إلى "ازدواجية لغوية غير قارة" لينتهي بهم المطاف إلى أحادية لغوية في لسان ثان، وتجدر الإشارة إلى أن التعبير المحلي الذي يبتلع، في المغرب الكبير، اللسانَ الأمازيغيَّ؛ ليس عربية كلاسيكية أو فصحى بل لسانا عربيا دارجا.

الديموغرافيا، التمدين والتذويب

يشكل العامل الديموغرافي مفتاحا مهما لفهم الوضع الذي يعيشه الأمازيغ اليوم. في الواقع، تشهد البلدان المغاربية ثورة ديموغرافية غير مسبوقة، يمكن إيجاز خصائصها الرئيسة في الدينامية الديموغرافية التي تتجسد في تناقص النمو، في تغير يطال البنية العمرية، في انخفاض

مكوّن الشباب وفي الشيخوخة اللاحقة. ينبغي أن نضيف، إلى هذه الخصائص، معدلَ بطالةٍ يناهز نسبة 20٪ من السكان، ومعدلَ أميةٍ مرتفع، وجهودا مبذولةً لتأمين تمدرس الأطفال. وتُواكبُ مسألةَ التحولِ الديمغرافي، كما هو الحال في كل مكان، سيرورةُ تمدينٍ غيَّرت الوضع بالكامل منذ مطلع القرن الواحد والعشرين. وتشير المعطيات الإحصائية والإسقاطات الديمغرافية إلى أن الساكنة الحضرية قد ارتفعت من خمس إلى سبع نقاط بين عامي 1960 و2000، بينما لن تحرز تقدما سوى بمقدار ثلاث نقاط فقط بين عامي 2000 و2050. تُظهر هذه المعطيات بأن التطور الديموغرافي يتم، بصورة مستمرة، في صالح الساكنة الحضرية بفعل تفاقم ظروف تبعيةِ العالم القروي التي تؤدي إلى النزوح الجماعي باتجاه المدينة. لقد بلغ عدد السكان في الجزائر، حسب إحصاء 2016، 41 مليون نسمة، تصل نسبة الساكنة الحضرية 71٪ مقابل 31٪ عام 1960؛ من الناحية اللغوية، يقدَّر معدل السكان الناطقين بالعربية بـ 78٪، والسكان الناطقين بالأمازيغية بـ 22٪. أما في المغرب –وفقا لنشرة المندوبية السامية للتخطيط تحت عنوان"*المغرب بالأرقام* (2016)"، وحسب نتائج إحصاء 2014-فإن معدل الساكنة الحضرية هو 60.3٪ في 2014 مقابل 29٪ في 1960 من بين عدد السكان الإجمالي البالغ 35 مليون نسمة؛ يُقدر عدد السكان الناطقين بالعربية بـ 80٪ والسكان الناطقين بالأمازيغية 28٪. ويمكن تفسير الارتفاع في عدد السكان الحضريين، من جهة، بالزيادة الديموغرافية الطبيعية، ومن جهة أخرى، بالنزوح الجماعي من القرية وإنشاء مراكز حضرية جديدة وتوسيع محيطِ المدن الحضريّ.

لقد أدى النزوح الجماعي من القرية، والذي نتج عنه توسيع نطاق ظاهرة التمدين المحمومة التي عرفها المغرب الكبير منذ الثلث الأخير من القرن الماضي، إلى التمازج بين الساكنة القروية لمختلف المناطق الناطقة بالعربية والأمازيغية على حساب ساكنة المناطق الناطقة بالأمازيغية فقط. ويتم، نتيجة لذلك، تفريغ القرى الناطقة بالأمازيغية من سكانها النشيطين لصالح التجمعات الحضرية بعد القضاء على اقتصادها المحلي. ولقد قاوم الأمازيغ الذوبان بحكم انحصارهم في فضاءات خاصة محمية بشكل طبيعي: الجبال والصحراء. تعد هذه الفضاءات اليوم، من جهة أولى، أقل جدوى من الناحية الاقتصادية، ولهذا يتم إدماجها في الفضاءات الوطنية؛ ومن ثمة، يهيمن فيها اللسان والثقافة العربيين وألسنة وثقافات البلدان المضيفة. لقد اتخذ، منذ القرن العشرين، الخيارُ القسري – المعتمَد من قبل قوى المجتمعات الأمازيغية الحية لتعويض النقص الحاصل في الموارد المالية التي تسمح باستمرار وجود المجموعة–شَكْلَ هجرةٍ موسمية في البداية ثم نهائية نحو المراكز الحضرية المهمة، وبخاصة الدار البيضاء، الرباط، فاس ومراكش بالنسبة إلى المغرب؛ والجزائر العاصمة، وهران، قسنطينة وعنابة بالنسبة إلى الجزائر؛ وتونس، بنزرت، قابس وصفاقس بالنسبة إلى تونس؛ وطرابلس، بنغازي ومصراتة بالنسبة إلى

ليبيا. وتُعد هجرة الأمازيغ إلى بلدان أوروبا الغربية ظاهرة عامة في المغرب الكبير؛ وهي ناجمة، بشكل رئيس، عن أزمة الاقتصاد القروي، أي عن الهشاشة والفقر. لنذكر مرة أخرى أن هجرة الأمازيغ مست أيضا دول أوروبا الغربية، وقد تزايدت بصورة كبرى خلال عقود الخمسينيات والستينيات والسبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، كما همت، بالخصوص، "القبايلية" الذين تمركزوا في فرنسا، "الشلوح" في فرنسا وفي بلجيكا و"ريافة" في إسبانيا وبلجيكا وهولندا وألمانيا.

يُمثل الاختيار القسري للهجرة شكلا بارزا من أشكال النفي الاقتصادي، كما تترتبُ عنه عواقب اجتماعية وثقافية، ويشكل تهديدا لاستمرار اللسان والثقافة الأمازيغيين اللذين يجدان نفسيهما في فضاء الهجرة يعيشان وضعيةَ تَنافُسٍ مع ألسنة وثقافات أخرى أقوى تعمل على تذويب الأمازيغ ضمنها. وقد تسببت ظاهرة الهجرة أيضا في اختلال البنية الديمغرافية في دول المغرب الكبير على حساب الساكنة القروية. في الواقع، إن التحول الديموغرافي في المغرب الكبير يسير بوثيرة سريعة، وتتحكم فيه جوانب عديدة؛ اقتصادية واجتماعية وثقافية ولغوية. ويعد التمدين التدريجي الذي تتنوع أسبابه وآثاره من بين مظاهره الأولى. أما بالنسبة إلى الهجرة الخارجية، فتنجم عنها، هي الأخرى، الآثارُ السلبية نفسها على اللسان والثقافة مادامت تساهم بقوة، مثل النزوح الجماعي القروي، في فقدان الأمازيغية وضياعها. تنجم عن كل من النزوح الجماعي القروي والهجرة، *بحكم الأمر الواقع*، وضعيةُ اتصالٍ بين المجتمعات الناطقة بالأمازيغية والمجتمعات المضيفة. وهكذا، يجد الناطقون بالأمازيغية أنفسهم في وضعيات تواصلٍ تفرض عليهم استخدام ألسنة أخرى غير لسانهم الأول. هكذا، يتحتم عليهم أن يعتمدوا بصورة عامة، في المنطقة المغاربية، التعدديةَ اللغوية عوض *تعدديةِ الازدواجية اللغوية*. في الواقع، تتطلب التعددية اللغوية إلماما جيدا باللسان الأول وباللسان الثاني واستخدامهما دون تفضيل أحدهما على الآخر، في حين تُطابق الازدواجية اللغوية الوضعيةَ التي يتواصل فيها المتحدثون بالأمازيغية داخل الأسرة، وباللسان العربي الدارج مع غير الناطقين بالأمازيغية، وباللسان العربي الفصيح في المجال الديني وباللسان الفرنسي في العمل على الأقل بالنسبة لأولئك الذين يعملون في القطاع الحديث. أما فيما يتصل بالذين يعيشون في الشتات، فإنهم يستخدمون لسانهم الأم داخل الأسرة وللتواصل فيما بين أفراد جاليتهم، ويستخدمون لسان المجتمع المضيف في المعاملات الاجتماعية والمهنية. ويدل هذا الوضع على أنه يتم، في نهاية المطاف، تقليص الجزء المخصص للسان الأمازيغي ضمن السجِّل اللغوي للمهاجرين الناطقين بالأمازيغية.

يعمل التمدين على توفير ظروف ملائمة لتفاعل الألسنة فيما بينها، وذلك بخلقه وضعية تتيح حدوث اتصال بين سكان المدن الأصليين وسكانها الجدد. هكذا، يمكن أن تتولد عن

هذا التفاعل تداخلات صواتية ومورفولوجية بين الألسنة المتصلة مع بعضها، اقتراض معجمي، ومحاكاة تركيبية ودلالية. ويمكنه أن يُوسِّع أو أن يقلص، على النقيض من ذلك، وظائفَ ومجالات استخدام اللسان الأول، كما يمكنه، على المدى المتوسط، أن ينتقل بهذا الأخير من وضع اللسان الأم، من وضع اللسان الأول إلى وضع اللسان الثاني أو حتى إلى وضع اللسان المترسب عبر مختلف مراحل الثنائية اللغوية الانتقالية. وقد تكون للتمدين آثار سلبية وخيمة على الألسن التي تعيش وضعا هشا ضمن نظام التراتبية الهرمية للألسنة والثقافات بفعل قوانين سوق السلع الرمزية. تُكرس هذه القوانينُ هيمنةً كميةً لاستخدام اللسان العربي الدارج، والذي يقدَّر مجموع الناطقين به بحوالي 80٪ على الصعيد الوطني، مع حضوره الكلي على مستوى المعاملات المختلفة، بما في ذلك مجال الثقافة لكونه وسيطَ الإنتاجِ والتعبيرِ الرئيسَ الذي تعتمده الثقافة الوطنية. ويضاف إلى كل هذا الهيمنة الرمزية للسان العربي الفصيح الذي يضطلع بوظيفة اللسان المرجعي، ووظيفةِ اللسان الرسمي، ووظيفةِ اللسان الشعائري الذي تقام به الشعائر الدينية، ووظيفةِ الوسيط الحامل للثقافة العالِمة. دون أن ننسى هيمنةَ اللسان الفرنسيّ النوعيةَ، علاوة على وظيفته الاقتصادية، ووظيفته باعتباره وسيطا حاملا للثقافة الحديثة. يظل اللسان الأمازيغي، في سياق هذه المنافسة المحمومة، تعبيرا محليا يحتل موقعا اجتماعيا ثانويا. هكذا، نلاحظ في المجال الأمازيغي تراجعَ حضور ألسنة المدن والمراكز الحضرية الدارجةِ باطراد عند اتصالها باللسان العربي الدارج. بل إننا نجد حتى في المدن الناطقة، تقليديا بالأمازيغية – أكادير والناظور والراشيدية في المغرب؛ الجزائر العاصمة، بجاية، باتنة وغرداية في الجزائر–توجها نحو التقليل من استخدام الأمازيغية وتدنِّيا في درجة إتقان اللسان الأمازيغي الأم في أوساط جيل الشباب. يتيح لنا رصدُ السلوك اللغوي وتحليل كفايات المتحدثين الشباب؛ استخلاصَ السيرورة التي يتم وفقها إحلال اللسان العربي الدارج محل الأمازيغية. تنطلق هذه السيرورة من المرحلة التي يكون فيها المتحدث أحادي اللسان في لسانه الأم وتنتهي بمرحلة أخرى حيث يكون أحاديُّ اللسان ناطقاً بالعربية. إن استبدال اللسان العربي الدارج باللسان الأمازيغي هو مُحصِّلة فعل اجتماعي حتمي ضمن مجموعة الأغلبية، بيد أنه يمكن إبطاء هذه السيرورة أو كبح جماحها بواسطة فعل التحديد الذاتي المعارض الذي تقوم به المجموعة التي تحتل وضعا متدنيا. يرتكز نجاح فعل الصمود في وجه الاستبدال اللغوي على تصور استراتيجية لإحياء الأمازيغية وتفعيلها في كل من النظام التعليمي والمشهد الإعلامي والمجال الثقافي. وتتلخص شروط النجاح في تأمين انتقال اللسان الأم من جيل إلى آخر، في ولاء المجتمع للسانه وثقافته، وفي التزام الدولة بحماية الأمازيغية وتعزيزها عن طريق الاعتراف بها وإضفاء الطابع المؤسسي عليها.

أمازيغ اليوم في بحث عن الهوية

إن المسألة الأمازيغية ليست مسألة وليدة اللحظة، وبالتأكيد ليست "قضية زائفة" بالنسبة إلى البلدان المغاربية. إنها حقيقة واقعية ذات أبعاد متعددة؛ سياسية، اقتصادية، اجتماعية، ثقافية ولغوية. يمتلك الطابع الأمازيغي عددا معينا من الخصائص الأنثروبولوجية التي تميز الثقافة الأمازيغية في جوانبها الرمزية (المعتقدات، التمثيلات، رؤية العالم)، في جوانبها اللامادية (أدب، غناء، رقص جماعي) وفي جوانبها المادية (العمارة، المجوهرات، السجاد، الخشب، الفخار، وغيرها). ويتم التعبير عن هذه الخصائص بواسطة أنماطَ ومحتوياتٍ، بعضُها كوني وبعضها الآخر محلي. وهذا يعني القول بأن الطابع الأمازيغي جزء من تراث الإنسانية الأنثروبولوجي. هكذا، يُقدِّم المغرب الكبير المعاصر صورة ثقافية متعددة الأصوات. وتنحو الثقافة المغربية، في الواقع، إلى أن تتشكل بوصفها ثقافة وطنية تتألف من مكونات يرتبط كل واحد منها بمنطقة معينة، ويمتلك شكلا جماليا ومحتوى ثقافيا يُميزه. هكذا، تتكون هذه الثقافة من النمط المزدوج الكلاسيكي الآتي: الثقافة المدينية والثقافة القروية؛ وحتى نعرض الأمر بصورة مبسطة، يمثل النمطَ الأولَ ثقافةُ التعبير العربي، ويمثل النمطَ الثاني ثقافةُ التعبير الأمازيغي. تُبَنْيِن الثقافة الأمازيغية لاوعيَ الكائنِ المغربيّ الجمعيّ؛ وتؤسس *شخصيةَ البلدِ الثقافيةَ الأساسَ*. إنها حاضرة لدى كل فرد، بصورة جلية أو مُضمرَة، في لسانه وفي سلوكه العاطفي والاجتماعي، لذا فهي كلية الحضور بالفضاء المغربي في أسماء الأمكنة وفي المِخيال الجمعي عبر التقليد الشفهي. ومن ثمة، فهي تشكل أحد مكونات *ثقافة الشعب*؛ وذلك بتعبيرها، على المستوى الرمزي، عن ظروف عيش الجماهير القروية وعن تمثيلها للعالم. يُشكل الحضور الجلي أو المضمَر لهذه الثقافة في الوعي والسلوك أحدَ ملامح الخصوصية المغربية، والعلامةَ التي تميز الطابع الأمازيغي عن الهويات الأخرى بعيدا عن أوجه التشابه والتجانس والتقارب. ومع ذلك، فإن الثقافة الأمازيغية تعيش وضعا قد يكون غير مسبوق في تاريخها، الأمر الذي يضعها في مواجهة تحديات ومخاطر جسيمة. ترتبط هذه التحديات والرهانات بالسياق الذي يتسم بالتحولات العميقة التي تعتمل في المجتمع المغربي، وهو سياق موسوم بتبعية المجتمع القروي بصورة كلية، وبما يترتب عن ذلك من أفول تراثه الثقافي وجمالياته بسبب تدهور الظروف الإيكولوجية التي أتاحت إنتاج أعمال الثقافة الأمازيغية الرائدة في مجالات العمارة والزربية والمجوهرات والتقليد الشفهي ومختلف الطقوس التي تشهد على حيوية هذه الثقافة. ومع ذلك، يُعد ظهور وعيٍ هوياتيّ حديث، يتم التعبير عنه بواسطة الارتباط باللغة وبالثقافة، علامةً على رغبة دفينة في القدرة على الصمود في وجه الزمن ومقاومة الذوبان، كما يعتبر دليلاً على انتظار اجتماعي لصالح إعادة إحياء الطابع الأمازيغي.

تنضوي مسألة التنوع الثقافي واللغوي إلى سياق عالمي يتسم بسيادة مناخ الانشغال بمستقبل ثقافات العالم وألسنته. وتتمثل العوامل الأساس التي توضح أسباب سيادة هذا المناخ في العوامل الآتية: التوجه نحو الحد من التنوع الثقافي واللغوي على الصعيد الكوني، إضفاء طابع الدونية على التعددية الثقافية واللغوية من قبل الأيديولوجيات والسياسات المهيمنة، قلب التوازنات المجتمعية والبيمجتمعية رأسا على عقب بسبب العولمة. إن استدعاء مختلف دعائم الهوية الأمازيغية، التي قمنا بعرضها حتى الآن، تمنح هذه الأخيرة شرعيةً تمتح مصدرها من الماضي، من الواقع الثقافي، ومن القانون الدولي. ويُعد استناد المسألة الأمازيغية إلى البُعد التاريخي بمثابة تذكير *بحقيقة تاريخية* تتحدد وظيفتها في الرد على الخطاب الذي يعتبر المسألة الأمازيغية مجرد بِدعة ورثناها عن الاستعمار ولا تستند إلى أي أساس منطقي. علاوة على ذلك، فإن المطالب الأمازيغية ترتكز على شرعية أنثروبولوجية تنفي الأطروحة التي يَتم وفقَها استدعاء مسألة الهوية الثقافية الأمازيغية من قِبل أنصار النزعة الطائفية. وأخيراً، تحتكم مقاربة المسألة اللغوية الأمازيغية من منظور حقوق الإنسان إلى إطار مرجعي معياري دولي يمنحها مُسوغا كافيا لتمتلك مصداقية في مجالات التربية والثقافة والإعلام والإدارة العامة.

تعمل سيرورة إضفاء التجانس الشامل على إدراج الثقافة الأمازيغية في سياق عولمة التبادلات الاقتصادية والثقافية. إن فعلَ تقويض وإضعاف عدم التجانس والاختلاف الناجم عن هذه السيرورة، يتجلى واضحا على المستوى الكوني، ويبدو مقنعا بوجه خاص داخل تجمعات السكان الأصليين المهددة بالانقراض بفعل خيارات الدول القومية المـُمَركِزة، وداخل تجمعات الأقليات المهاجرة أو المحصورة في بيئة يتم فيها تهميش لسانها وثقافتها. ومع ذلك، ترتفع أصوات تنادي بحماية تنوع النظام الإيكولوجي العالمي، ويتم إنشاء فضاءات للاعتراض على النظام الثقافي السائد، وتستنكر مجتمعات باسم الديمقراطية التذويبَ القسري، وتنتظم مقاومات ضد انتشار الآثار القذرة لليبرالية المتوحشة. في ظل هذا السياق، تصطدم، فوق المشهد الإيديولوجي، حركتان ذات توجهين متعارضين فيما يتصل بتدبير المسألة الأمازيغية. تطمح الأولى، بارتكازها على الشرعية التاريخية والقانونية، إلى الاعتراف الرسمي بالأمازيغية باعتبارها بُعدا تأسيسيا للهوية الوطنية؛ في حين تعتبر الثانية، باستنادها إلى الإيديولوجية ذات النزوع العربي-الإسلامي، أن النزعة البربرية قد تشكل، في الوقت ذاته، خطرا على تماسك الدولة القومية وعلى الإسلام بوصفه دين الدولة.

أما على المستوى السياسي، فقد فرضت السلطة المركزية في كثير من الأحيان، ضوابط صارمة على المناطق الناطقة بالأمازيغية بتشديد الرقابة عليها من قبل قوات الأمن؛ حيث كانت حرية التنقل تخضع لقيود شديدة. والحقيقة أن المناطق الناطقة بالأمازيغية كانت تُعتبر، تقليديا،

معاقلَ معارضةٍ للسلطة المركزية، ولا سيما منطقة "لَقْبَايَلْ" والريف وسوس. في ظل الوضع السياسي الراهن، وبالموازاة مع المنظمات التي تُعتبر تقليديا منظمات ذات نزوع بربري (*جبهة القوى الاشتراكية*، *والتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية في الجزائر*، *والحركة الشعبية في المغرب*)، فإن الحراك الثقافي ذي النزوع البربري الذي يحاول أن يجد له موطأ قدم في الحقل الإيديولوجي منذ فترة وجيزة، يسعى إلى أن ينتظم في إطار حراك سياسي لتحقيق المطالب الثقافية واللغوية والاجتماعية لمكوِّن الساكنة الناطق بالأمازيغية. تستند، *بصورة إجمالية*، الأشكالُ التنظيمية المختلفة لهذه الكتلة (حركة *العروش*[156] والحركة الجمعية ذات الحساسيات المتنوعة، الاتحادات، واللجان الوطنية، ولجنة التنسيق، وغيرها) إلى نموذج التدبير الذاتي للموارد البشرية والمادية والرمزية للمناطق الناطقة بالأمازيغية. ويُعد هذا النموذج بمثابة موروث تاريخي كان سائدا في *بلاد البربر* إلى حين انقراضه بفعل ظهور قوى فردية مدعومة من قبل السلطة العثمانية في الجزائر والسلطة المخزنية في المغرب، وقد نتج عن ذلك تقويضُ المقومات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي ينهض عليها هذا النموذج، وذلك بسبب الغزو الاستعماري وما قام به من إبادة كلية بدمج هذه المناطق في كنف ورثة الدول القومية أو المستفيدين من النموذج الاستعماري اليعقوبي. وتتنوع التشكيلات التي ينهل منها هذا الحراك بين هيئة لوبيات أو اختراق تنظيمات قائمة أو تكوين خلايا في الحقل السياسي، وبين إقامة منظمة سياسية مستقلة تطالب، من ناحية، بالاعتراف بالأمازيغية لسانا رسميا وتنظيمِ البلد في إطار اتحاد كونفدرالي يضمن استقلالية واسعة للأقاليم، ومن ناحية أخرى، إصلاحِ الدولة باعتماد العلمانية وفصل السلط. علاوة على ذلك، فإننا نشهد تدويل المسألة الأمازيغية عن طريق تشكيل منظمات خاصة؛ مثل "المؤتمر الأمازيغي العالمي" الذي يوَد توحيد مختلف الحساسيات الوطنية والسياسية والجمعية للعالم الأمازيغي. هكذا، تمت–في إطار برنامج الأمم المتحدة الخاص بالعشرية[157] الدولية للشعوب الأصلية والعشائرية في العالم (1995-2004) –دعوةُ بعض المنظمات الدولية،

---

[156] حركة العروش، حركة أمازيغية جزائرية تأسست في منطقة "لَقبايل" في أعقاب أحداث عنيفة شهدتها الجزائر بين سنتي 2001 و2002 وأدت إلى وفاة العديد من المتظاهرين. ويُطلق الناشطون الأمازيغ على هذه الأحداث "ربيع لقبايل الأسود". (المترجم)

[157] فضلنا هنا ترجمة كلمة (la Décennie) بالعشرية خلافا للترجمة التي اعتمدها برنامج الأمم المتحدة (العقد) التي تحيل، في غياب الحركات الاعرابية المحدِّدة، على معاني أخرى، مثل: الاتفاق، الاتفاقية، العهد وغيرها من الكلمات التي تنتمي الى الحقل الدلالي نفسه. وأعتقد أن وصف "السُّلالية" هو أكثر دقة وتخصيصا من وصف " القبلية" المعتمد من قبل البرنامج في الصيغة العربية. وأشير في السياق ذاته وارتباطا بالملاحظة الأولى، سواء تعلق الأمر بالنصوص المترجَمة أو المؤلَّفة، إلى ضرورة وضع الحركات الاعرابية فوق حروف الكلمات التي تحتمل أكثر من قراءة واحدة رفعا للبس وتيسيرا للقراءة والفهم والتأويل. (المترجم)

ولا سيما لجنة الشعوب الأصلية، ولجنة الشعوب الأصلية بمنظمة العمل الدولية والمركز الدولي لحقوق الإنسان وتنمية الديمقراطية. وقد كانت هذه العملية تهدف إلى توعية الرأي العام الدولي بالحقوق اللغوية والثقافية للمجتمعات الناطقة بالأمازيغية باعتبارها مكوّنا من مكونات حقوق الإنسان الكاملة.

أما على المستوى السوسيو-إقتصادي، فإن المناطق الناطقة بالأمازيغية تُعد من بين أفقر مناطق المغرب الكبير. تتميز الموارد الفلاحية بطابع الهشاشة الذي يتسم بالجفاف المزمن وعدم خصوبة التربة وضيق المساحة وتجزئة ملكية الأراضي. وقد أدى اختلال التوازن بين الموارد الاقتصادية النادرة وبين عدد السكان المرتفع، لفترة طويلة، إلى نزوح وهجرة القوى الحيوية في هذه المناطق. هكذا، نذكر في المغرب، على سبيل المثال، أن تبعية الأمازيغ الاقتصادية حقيقةٌ بارزة للغاية إلى درجة إطلاق تسمية "المغرب غير النافع" على منطقة التواجد الأمازيغي، بل إن أراضي سهل سوس الغنية بالثروات الزراعية تحتكرها البيروقراطية الإدارية والعسكرية. أما في الوقت الحاضر، فقد ازداد الوضع سوءاً. والواقع أن الأزمة التي تعانيها الاقتصادات الوطنية وكذا القيود الصارمة المفروضة على الهجرة، أدت إلى ركود اجتماعي لم تشهد له المنطقة نظيرا من قبل، وتُعد بطالة الشباب أبرزَ مؤشِّر على ذلك. هكذا، يشكل شباب المناطق الناطقة بالأمازيغية الذي تأثر، بصورة خاصة بالبطالة، طليعةَ الحراك الثقافي الأمازيغي؛ الأمر الذي يُكسِب المطالب ذات النزوع البربري بعدا اجتماعيا. وينهض الخطاب الأمازيغي، على المستوى الثقافي، على مجموعة من المفاهيم تمنح الأمازيغية، بوصفها تَشكُّلا إيديولوجيا، إطارا مفهوميا. وتحتل مكانةً مركزيةً، في إطار هذا التشكُّل، مفاهيمُ الشعب الأمازيغي، السكان الأصليين، الأمة الأمازيغية والبربرية (تسمى اليوم *تامازغا*) باعتبارها مقومات الهوية الجمعية. تشير هذه المفاهيم، بصورة غير مباشرة، إلى تصور ذي نزوع إرادي للوحدة الأمازيغية باعتبارها حقيقة عبر وطنية تهم كلا من التجمعات الناطقة بالأمازيغية في المغرب الكبير وتجمعات الشتات. وهكذا تظفر الأمة الأمازيغية، شأنُها في ذلك شأن أية أمة، بمجتمع متخيل يقوم على مبدأ تجانس الشعب والنظام السياسي والأرض. ومع ذلك، يتبدى، على أرض الواقع، أن هذه الأمة منتزَعة من أرضها الأصلية[158] ومتعددة المراكز مما يجعلها لا تقوم على تجانس مفترَض، وهذا

[158] لقد تعذر علينا نحت مصطلح مقابل لـ(déterritorialisation) ، لهذا نقترح ترجمته بعبارة" الانتزاع(منتزَع) من الأرض الأصلية" للدلالة على المعنى المحمول الذي يتمثل في اجتثاث الذات واقتلاعها (الذات الأمازيغية في حالتنا) من تربتها الأصلية، وكسر حلقة الوصل بينها وبين أصلها ومكوناته المختلفة. وقد ابتدع هذا المفهوم كل من فيلكس گاطاري وجيل دولوز في كتابهما "ضد أوديب" الصادر سنة 1972 في أعقاب الثورة الطلابية بفرنسا (1968). ويشكل هذا المفهوم حلقة في ثلاثية مصطلحية تعكس علاقة الذات بأرضها الأصلية: (territorialisation) ويشير إلى ارتباط الذات بأرضها الأصلية، (déterritorialisation) ويُعيِّن عملية انتزاع الذات من تربتها الأصلية، (reterritorialisation) ويعبر عن إعادة إلقاء

هو ما تطمح إلى بلوغه باعتماد مقاربة ذات نزوع طوعي حازم يطمس الآثار المشتركة للأحداث السياسية الوطنية الطارئة وللواقع اللغوي والثقافي المحليين. هكذا، يبدو أن مطالب الحراك ذي النزوع الأمازيغي هي، في الوقت ذاته، مطالب سياسية، ثقافية، تعليمية، اجتماعية واقتصادية. ويمكن تلخيصها على النحو الآتي: دسترة اللسان، اعتماد سياسة لغوية وثقافية تقوم على الديمقراطية والتنوع، الاعتراف بالحقوق اللغوية والثقافية، إعادة تثمين بُعد الهوية الوطنية الأمازيغي، إدراج اللسان والثقافة الأمازيغيين في النظام التعليمي، واستخدامهما في المؤسسات العمومية ووسائل الإعلام، التنمية الجهوية المستدامة وإعادة توزيع الثروة على أساس المساواة بين الجهات.

ثمة العديد من الإجراءات التي يجري اتخاذها بهدف إعادة تثمين اللسان والثقافة في سوق السلع الرمزية. إن تطوير اللسان والثقافة يتم، في الغالب الأعم، في إطار مبادرات جمعية أو فردية من قبل مبدعين وباحثين في غياب دعم مؤسسي فعلي. وتتخذ الإجراءات الهادفة إلى إحياء اللسان والثقافة الأمازيغيين أربعةَ أشكال: التوحيد اللغوي، البحث الأساس، الإنتاج الثقافي، والعمل الجمعي. بيد أنه من الواضح أن هذه المهام تتجاوز، بكثير، مستوى الجهود المبذولة من حيث الإبداع والبحث؛ وتتجاوز، بصورة موضوعية، مستوى العمل الثقافي الجمعي. وهذا ما يفسر، باستثناء بعض الانجازات الخجولة في مجال عمل الحركة الجمعية، كونَ استراتيجيات الحفاظ على اللسان والثقافة الأمازيغيين الناشئتين محليا وكذا تنميتُهما، تظل ذات فعالية رمزية، ويعود ذلك من ناحية، إلى عدم وجود مؤسسة تتولى مسؤولية تحقيق الأهداف المنشودة، ومن ناحية أخرى، إلى صعوبة تصور إمكانية تحقيق تقدم حقيقي في هذا المجال في ظل غياب إرادة سياسية أكيدة وفعلية.

من المؤكد أن الأمازيغية تجد نفسها في مواجه القوى التي تسعى إلى الحفاظ على استمرار الوضع الراهن، قوى تهدف إلى أسرها في وضعيةِ ثقافةِ ولسانِ الأقليةِ. هكذا، يَتِم النظر إلى اللسان والثقافة، في ظل هذه المقاربة التي تذهب إلى حد نفي الشرعية عن المسألة الأمازيغية، على أنهما عائق تاريخي وعقبة تَحُول دون اندماج الجالية الأمازيغية في العالم العربي أو اندماج الجاليات المهاجرة في المجتمعات الأوروبية. لذا يُنظر إلى النزعة "البربرية" على أنها مسألةٌ ترتبط بنزعة ماضوية، بل وبالنزعة القبلية وبعودة " السيبا" من جديد، أو بـ "العصيان البربري"، أو

الذات في تربة ومحيط آخر يختلف اختلافا جذريا عن محيطها الأصلي. ويمكن لهذه السيرورة أن تتخذ طابعا إراديا طوعيا، كما يمكنها أن تتخذ طابعا قسريا تمارِس فيه كل السلط الرمزية والمادية هيمنتَها، وتنتج عن ذلك حالات نفسية واجتماعية وثقافية وسياسية مختلفة تتوزع بين الرغبة والفصام، بين المجال الخاص والمجال العام، بين المؤتلِف والمختلِف، بين الأصيل والدخيل، وغيرها من الحالات المتعددة والمتنوعة. (المترجم)

قد يربطها البعض بالعمل على الحيلولة دون الاندماج. تقفُ وراءَ هذا الخطاب الأيديولوجيةُ العربية الإسلامية، ونقصد بها إيديولوجيةَ نخبِ حركات التحرر الوطني في المغرب الكبير. وقد أصبحتْ، مع استقلال بلدان هذا الأخير، الأفكارَ السائدة التي لا تقبل الجدال والعقيدةَ التي لا يمكن المساس بها، والتي غذَّت، على امتداد عقود، " أمازيغوفوبيا"[159] النخب ذات النزوع العربي والإسلامي بكافة اتجاهاتها، هذه الأخيرة التي تعتزم فرض تصورها ذي النزعة الأحادية للهوية الوطنية بواسطة مختلف الأجهزة الأيديولوجية والسياسية والإدارية التي تحتكرها.

رهانات المسألة الأمازيغية

لا يمكن لسيرورة الانتقال من إضعاف ألسنة الأقليات إلى إحيائها؛ أن تكون فعالة في غياب تدبير سياسي قائم على الاعتراف الدستوري والتنزيل المؤسسي. هكذا، يُفترض أن تتعزز الشرعية التاريخية والاعتراف الرسمي اللذان يهمان تهيئة وضع اللسان والثقافة الأمازيغيين بواسطة القيام بخطوات مؤسسية، لا سيما في التعليم، في الإعلام، في العدالة وفي إطار الحكامة على الصعيدين المركزي والمجالي. ولذلك يرتبط الإعمالُ الفعليُّ للاعتراف؛ بِشرطْ تنفيذه في السياسات العمومية؛ أي بتتبع وتقييم تدابير التنزيل المتخذة عبر الأدوات والآليات الملائمة. إنها في الآن ذاته تحدياتُ ورهاناتُ تعزيزِ الطابعِ الأمازيغي في المغرب الكبير.

الشرعية التاريخية

يحتل البعد التاريخي مكانة مهمة في تكوين الهوية الأمازيغية، ولهذا السبب غالبا ما يتم الاستناد إلى الحجة التاريخية، أي أسبقية وجود السكان الأمازيغ في منطقة شمال إفريقيا، في الدعوة إلى إضفاء الشرعية على الطابع الأمازيغي. والحال أنه، بالنسبة إلى تاريخ الأمازيغ، ما يزال يتعين علينا القيامَ بالكثير لأنه يعاني، بصورة عامة، من قراءات مضلِّلة وآثِمة مطبوعةٍ بالإيديولوجي مما حدا ببعض المؤرخين، المدافعين عن القضية الأمازيغية، تقديمَ قراءات أخرى للتاريخ تسعى إلى تأسيس الأصالة الأمازيغية، وإماطة اللثام عن ظروف الدخول الروماني والعربي-الإسلامي والأوروبي إلى المنطقة، وكذا إبرازِ العمق التاريخي للطابع الأمازيغي ومقاومة السكان الأصليين[160].

[159] لقد آثرنا هنا، بصورة مؤقتة، التعريب اللفظي لاعتقادنا أنه أبلغ تعبيرا عن المعنى المحمول من أي مقابل عربي آخر؛ مثل الرُّهاب الأمازيغي. (المترجم)

[160] أنظر M. Chafik، 2000 ؛ A. Sadqi-Azaykou، 2002.

المسألة الهوياتية

يواجه الخطاب عن الطابع الأمازيغي، على غِرار غيره من الخطابات التي تُبْنَيِن الحقل الإيديولوجي، المشاكلَ الرئيسَة الآتية: دمج الهوية الأمازيغية في إطار مشروع اجتماعي يقوم على الإنصاف والحداثة؛ ربط اللسان والثقافة بباقي مكونات الهوية الوطنية الأخرى؛ توفير شروط استمرارية اللسان والثقافة بما يضمن تعزيز مكانتهما في سوق السلع الرمزية. ويُعد التنوع اللغوي والثقافي ظاهرة كونية، وقد غذت هذه الملاحظة اليومَ مسألةً بدَهِية. في الواقع، تَعرف كل المجتمعات البشرية، بما فيها تلك التي تجُر وراءَها تاريخا طويلا من المركزية السياسية واللغوية والثقافية، تعدديةً إن لم تكن تَهُم الألسنة المعيارية، فهي تهم على الأقل، الألسنَة الدارجة الجهوية والمحلية. وينطبق الشيء ذاتُه على الثقافات لأن الاختلافات التي تُرصَد في أشكال التعبير الثقافي (الأدب، الأغنية، الفنون، العمارة، وغيرها)، تُعَدُّ انعكاسا للمعطيات المرتبطة بالبيئة المادية، السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والخاصة بالجهات وبالمناطق المحلية.

تتصل مسألة الهوية *بصورة عامة*، في المنطقة المغاربية، بالنقاش الدائر عن التنوع اللغوي والثقافي في ظل قطبية ثلاثية الأطراف؛ يمثلها التعريب والفرنكوفونية والطابع الأمازيغي. ويتم تفسيرُ الحدة التي تطبعُ هذا النقاش، نوعا ما، بالتغييرات التي يمر بها العالم، والمتمثلة في التشكُّلات المركزية والمحيطية، والتي تضعه في منعطف تاريخي يفرض عليه تبني خيارات سياسية، اجتماعية وثقافية حاسمة بالنسبة إلى مستقبله، خيارات تكون لها بالضرورة انعكاسات على الهوية الثقافية. هكذا، يتم تصوُّر مسألة الهوية، بصورة إجمالية، وفق رؤيتين، رؤية تنتمي إلى التصور ذي النزوع الجوهري، تنظر إلى الهوية على أنها هوية "خالصة"، منغلقة وتصادمية، ورؤية تجد جذورها في التصور الذي يرى الهوية على أنها هوية "هجينة"، متعددة وفي طور البناء. في ظل هذا السياق العام، تُسلِّط مسألةُ اللسان والثقافة الأمازيغيين الضوءَ على التناقض القائم بين اكتمال الحقيقة الأمازيغية وحضورها القوي في الواقع الاجتماعي واللغوي والثقافي، وبين غياب القانون؛ أي الفراغ القانوني فيما يتصل بتدبيرها السياسي. وتهم المظاهرُ الرئيسةُ للمسألة الأُسُسَ والمحددات التي تُضفي الشرعية على الطابع الأمازيغي والمقاربات البديلة التي تعكس، على مستوى الخطاب، صراعَ أقطابِ الهويةِ المختلفةِ، وأخيرا الإطار القانوني للسياسات اللغوية والثقافية.

مطالب أمازيغية

ليس الطابع الأمازيغي حقيقة تاريخية وأنتروبولوجية وقانونية فحسب، بل إنه أيضا واقعٌ اجتماعيٌّ وسياسيٌّ في المغرب الكبير اليومَ، ويتم التعبيرُ عن هذا المعطى عبر مطالب حركة اجتماعية ناشئةٍ يَتعين على الدولة أن تأخذها بعين الاعتبار في إطار تدبيرٍ عادل للتناقضات التي تعتمل في المجتمع. وقد قامت الدولة الجزائرية، في أعقاب الحراك الأمازيغي أثناء *الربيع الأمازيغي* خلال ثمانينيات القرن الماضي وعلى سبيل العرض السياسي، بإنشاء *المحافظة السامية للأمازيغية*[161] عام 1995، والتي عُهد إليها دعمُ تعليمِ الأمازيغية ودمجِها في وسائل الإعلام. في عام 2016 نَصَّ تعديلٌ دستوريٌّ على أن " *تامازيرت*" هي اللسان الوطني والرسمي. أما في المغرب، فقد بدأ الحراك الأمازيغي في الظهور في نهاية الستينيات من القرن الماضي. ومنذ ذلك الحين تم تعزيزه *بميثاق أگادير* (غشت 1991)، وببيان *الاعتراف الرسمي بأمازيغية المغرب* (مارس 2000). وقد كانت المطالب التي تمت صياغتها من قبل الحركة وراء خطاب الملك الحسن الثاني عام 1994، حيث أعلن فيه اعتماد تدريس "الألسنة الدارجة الأمازيغية" والسماح بإحداث نشرة تلفزيونية. وأعلن الملك محمد السادس في وقت لاحق، في عام 2001 في خطاب العرش في 30 يوليوز، وفي خطاب أجدير في 17 أكتوبر، الاعترافَ بالثقافة الأمازيغية باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الثقافة المغربية، وإنشاءَ المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، المؤسسة التي عُهد إليها بمهمة النهوض بالأمازيغية. وتم تتويج هذه السيرورة بدستور 2011 الذي يعترف بالأمازيغية باعتبارها لسانا رسميا إلى جانب اللسان العربي. وقد استُقبِل هذا الاعترافُ بالأمازيغية في الجزائر والمغرب بصورة مختلفة. يرى البعض في هذا الاعتراف مكسبا يجب أن نجني منه أكبر فائدة للقيام بمبادرات في مجال البحث بهدف إحياء اللسان والثقافة في مجال التعليم، إذ يُمْكن لهذا المكسب أن يعزز تدريس الأمازيغية، وفي مجال الإعلام بحيث سيتيح دمجَ الأمازيغية في وسائل الإعلام. ويعتقد آخرون، من ناحية ثانية، أن الأمر يتعلق بمناورة لاستعادة السلطة، ولهذا انتظموا في جمعيات احتجاجية ذات طبيعة سياسية. ومهما يكن من أمر، فإن إنشاء كل من المحافظة السامية للأمازيغ والمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، يمكنه أن يُشكِّل رافعة لتأهيل اللسان والثقافة الأمازيغيين ولإشعاعهما. أما عن فاعلية رسالتهما السياسية، فإنها ترتهن بالتفاوض بين السلطة السياسية وممثلي الحركة الأمازيغية. وقد تم، في هذا السياق، انطلاق تدريس اللسان والثقافة الأمازيغيين في المرحلة الابتدائية، كما أُنشئت المراكز الجامعية في تيزي وزو وبجاية بالجزائر، وأُحدثت مسالك للدراسات الأمازيغية في بعض الجامعات المغربية.

---

161 تبنينا هنا التسمية المعتمدة في الوثائق الرسمية الجزائرية. (المترجم)

إحياء اللسان

لقد ظلت مسألة مكانة اللسان والثقافة الأمازيغيين مطروحة للنقاش في المغرب والجزائر منذ ما يزيد على أكثر من نصف قرن. إنها تُطرح، بشكل أساس، من الناحية السياسية، إذ يتعلق تأهيلهما بمشروعية الأمازيغية في الاستفادة من وضع اللسان الرسمي. وتُشكل إعادة إحياء اللسان والارتقاء بالثقافة عمليتان تحظيان بالأولوية ضمن سيرورة تعزيز مكانة الأمازيغية. إنهما تهدفان تمكين الأمازيغية عن طريق تطوير بنياتها لتشتغل بوصفها لسانا رسميا على نحو تام. وبالموازاة مع تعديل وضعيتها، فإن تهيئة مَتْنها يساهم أيضا في *توحيد* بنياتها الصواتية والمورفولوجية والمعجمية بهدف جعلها لسانا معياريا. لقد تم في الجزائر تفويض هذه المهمة، بشكل رئيس، إلى المحافظة السامية العليا للأمازيغية، أما في المغرب فقد عُهد بها إلى المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. هكذا، وبحكم الصلاحيات المخولة لهاتين المؤسَّستين، فقد انكبت فُرق على مَعيرة اللسان بصورة تدريجية باعتماد المنهجية المعمول بها في إطار ضوابط *التهيئة اللغوية* . أما بالنسبة إلى المقاربة التي تم إعمالها، فهي مستوحاة من التطبيقات الجيدة المعتمدة على الصعيد الدولي. وتتصل النتائج التي تم التوصل إليها إلى حدود الآن بتهيئة بنيات اللسان على قاعدة معطيات الألسنة الدارجة فيما يتعلق بالنطق، بالصرف، بالمفردات العامة، بالمصطلحات المتخصصة، بالتركيب، بالتهجئة، بإعداد *المناهج الدراسية* والدعامات التربوية المناسبة للتدريس؛ بالمشاركة في التكوين الأساس والتكوين المستمر للمُدرِّسين والمشرفين التربويين، وفي الأخير، بالنسبة إلى المغرب، بتقنين كتابة *تيفيناغ* الهجائية، وإنشاء لوحة مفاتيح رقمية وأشكال كتابة حروف تيفيناغ. بالإضافة إلى ذلك، فقد أنتج كل من المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية والمحافظة السامية للأمازيغية عددا من الأعمال المرجعية، لا سيما ما يتصل منها بالأنحاء والمعاجم المتخصصة. إن توطين اللسان المعياري يتم، تدريجيا، في مجالات التعليم (الابتدائي والجامعي)، في وسائل الإعلام (الإذاعة والتلفزيون)، في الإنتاج الثقافي (الأدب المكتوب والمسرح والسينما) وفي الممارسات الاجتماعية، خاصة في المجال الجمعي. ومما لا شك فيه أن مَعيرة الأمازيغية، تُعتبر سيرورة تدريجية تستلزم التهيئة المستمرة للسان قصد الاستجابة للاحتياجات المؤسَّسِية ولانتظارات المجتمع ومستعمِليها. تُشكل الأمازيغية في بلدان أوروبا الغربية، حيث تتواجد جاليات ناطقة بالأمازيغية، موضوعَ أبحاث تتناول النحو والمفردات والأدب، كما يتم تخصيص حيز معين للأمازيغية في التعليم الجامعي في فرنسا(إنالكو)، هولندا (ليدن)، إسبانيا (قاديس)، إيطاليا (نابولي)، وغيرها من المدن الأخرى. وتظل الأمازيغية مقبولة في التعليم الثانوي إذا ما استحضرنا البرنامج الخجول الذي يُدعى "تعليم الألسنة والثقافات الأصلية."(ELCO) ويتم في فرنسا، حيث تُقيم أكبرُ جالية ناطقة بالأمازيغية في أوروبا،

الاعترافُ بالأمازيغية بوصفها "لسانا فرنسيا" دون إدراجها بصورة كاملة في برامج التعليم الثانوي؛ باستثناء الاختبار الاختياري في الأمازيغية في البكالوريا.

من البدَهي أن القضايا السابقةَ لا تقع مسؤوليةُ معالجتها على كاهل الحراك الأمازيغي بصورة حصرية، إذ يتعلق الأمر بقضية شمولية تقع تحت المسؤولية الوطنية. وهذا ما يفسر محاولةَ قوى مختلفة، بعد فترة طويلة من التجاهل أو التشكيك أو الترقب، معالجةَ المسألة كل منها بطريقته الخاصة. هكذا، يمكننا أن نميز ما يقرب من أربع مقاربات تقترح مطارحة المسألة الأمازيغية في أبعادها المختلفة، وتتأرجح هذه المقاربات بين الثقافي والسياسي، وبين الوطني والدولي.

الأمازيغية، أية آفاق؟

يقوم الأمازيغ سكان المنطقة المغاربية الأصليون ببحث دؤوب عن هويتهم مثلهم مثل كل التجمعات البشرية الأخرى في شتى أنحاء العالم. إن الاهتمام بمسألة الهوية، يأتي ضمن سياق عالمي يتسم بمناخ يسوده القلق بشأن مستقبل الثقافات والألسنة والهويات في العالم. وتتجلى العوامل المفسرة لهذا المناخ، بالأساس، في التوجه إلى اختزال التنوع الثقافي واللغوي على صعيد الكرة الأرضية، وتذويب الهويات الهشة، ووصم التعددية الثقافية واللغوية بأوصاف دونية من قبل الأيديولوجيات والسياسات المهيمنة، واختلال التوازنات المجتمعية والبيمجتمعية بسبب العولمة. وتستند، في هذا السياق، المطالبةُ بالهوية الأمازيغية إلى القانون الدولي بشأن الاعتراف بالحقوق الثقافية واللغوية وحمايتها، وذلك في ظل الإطار العام للمواثيق المعيارية الأممية، لا سيما *ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان* المعتمد عام 1948 في المادة 27 منه؛ *وإعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة الذي جعل من العشرية (1988-1997)* عشرية عالمية *للتنمية الثقافية؛ واتفاقية اليونسكو بشأن حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي (2005).*

يتم الاستناد إلى مختلف مقومات الهوية الأمازيغية التي تم تطويرها في هذا النص بهدف منح هذه الهوية شرعية تجد مُسوغَها في الماضي، في الواقع الثقافي وفي القانون الدولي. هكذا، يُذكرنا الاستناد إلى البعد التاريخي للمسألة الأمازيغية بوصفه حجة *بِحقيقةٍ تاريخيةٍ* تمثلت في مواجهة الخطاب الذي يَعتبر المسألةَ الأمازيغية بِدعةً غير مشروعة موروثة عن النزعة الكولونيالية. علاوة على ذلك، ترتكز المطالبة الأمازيغية على شرعية أنثروبولوجية تنفي أطروحةَ اعتماد الهوية الثقافية الأمازيغية من قبل أتباع النزعة الطائفية. وأخيرا، فإن مقاربة المسألة اللغوية الأمازيغية

من زاوية حقوق الإنسان تستند إلى إطار مرجعي معياري دولي يَمنحها مُبررا كافيا لتكون ذات مصداقية في مجالات التربية والثقافة والاعلام والإدارة العمومية.

على الرغم من تركُّب المشاكل التي تُواجها المجتمعات المغاربية، فإنه لا يمكنها إلا أن تنظر، بصورة منطقية ومنصفة، إلى الوقائع القائمة، ولا سيما ما يتصل منها بالتنوع اللغوي والثقافي. ويتمثل رهان هذه الإشكالية في التحكم في التناقضات القائمة بين توجه يجذب نحو المركز، حيث يُرجِع التعدديةَ إلى التفرد، والتنوعَ إلى الوحدة والوحدةَ إلى الفرادة؛ وبين التوجه ذي النزعة الطائفية الذي يقول باختلاف مطلق غيرِ قابل للاختزال وغير قابل للانتقاص. يكمن رهانُ تَحَوُّل المجتمعات المغاربية الأساسُ في الانتقال من مجتمع مؤسَّس على أقطاب هوياتية ترتكز على علاقات تضامن ديني عرقي ميكانيكي إثنولغوي أو على علاقات تضامن دينية مُتصادِمة، باتجاه مجتمع يقوم على أساس الروابطِ العضوية للعقد الذي يؤسس التماسك الاجتماعي. من الواضح إذن أن التحدي الأساس يكمن في معرفة كيفية تدبير ثنائية *الطابع الكوني والخصوصيات* في إطار الاعتراف وضمان حقوق الإنسان والحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية، والحقوق الثقافية واللغوية. يُمثل الطابع المستديم للهوية الأمازيغية ولسانها وثقافتها أحد رهانات التطور المعاصر للمجتمعات المغاربية والسواحلية[162]. هكذا يصبح من الجوهري– في ظل هذا المنظور، ولا سيما في سياق الأحكام الدستورية التي تعترف، مهما يمكن أن يقال، بالأمازيغية لسانا رسميا إلى جانب اللسان العربي – عدمُ النظر إلى المسألة الثقافية وتناولها من زاوية التناقض بين الطابع العربي والأمازيغي، بل من زاوية المواطَنة والطابع المغربي المشترك. وفي الأخير، فإن الأمازيغية تقدم نفسها، بصورة مطردة، ليس فقط من زاوية الحقوق الثقافية واللغوية، ولكن أيضا من زاوية الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهكذا تتحول، تدريجيا، الحركةُ الثقافية إلى حركة اجتماعية تُطالب بالعدالة الاجتماعية والمساواة الاقتصادية والديمقراطية السياسية بهدف تقليص الفوارق أو القضاء عليها على المستوى الوطني كما على المستوى الجهوي والمحلي. إنها، بطريقة ما، مساهمةٌ في سبيل ترسيخ الحداثة والديمقراطية.

[162] تشير إلى دول الساحل الشرقي لأفريقيا والمتميزة عن باقي دول القارة ثقافيا وحضاريا. واعتمدنا التسمية السائدة عربيا، عوض "الساحلية" التي تنضبط إلى القياس العربي؛ تمييزا لها ورفعا للبس الذي يخلط بين هذا المجال الجغرافي ومجالات أخرى، لهذا كان الاستناد هنا إلى التواضع بدل القياس. (المترجم)

الأدب والصناعة الهوياتية

تكريما لـ

علي صدقي أزايكو (1942-2004)

الإشكالية

نروم في هذا الفصل إلقاءَ نظرة نقدية على مظهر مهم من مظاهر الإنتاج الثقافي، ألا وهو الأدب. ونتوخى من ذلك تفسير طرائق بناء المتن الأدبي باعتباره يُشكل طرفا تكوينيا في نسق الصناعة الهوياتية. وسنتبنى، لهذه الغاية، المقاربة التحليلية المستوحاة من علم اجتماع الأدب والنقد الأدبي، كما سنسلك نهجا ذا طبيعة دياكرونية يُتيح تقديم نظرة بانورامية ودينامية عن التعبيرات الأدبية في مستجداتها التقليدية والحديثة. يركز التحليل هنا على حالة أدب التعبير الأمازيغي.

يُعرَف الأدب التقليدي عبر شريانيْن، الشريان الشفهي والشريان الكتابي. يرتبط الشريان الشفهي بالعالم القروي، مع دائرته الكلامية التي تُعزز الهوية الأولى بوصفها هوية قديمة تنتقل من جيل إلى جيل داخل الأسرة من قبل المرأة التي تكون، بصورة عامة، إما الجدة أو الأم، المنشدين الجوالين والحكواتيين في الساحات العمومية والقرى و*المواسم*. لقد شكَّل هذا "الأدبُ" ذاتُه موضوعَ تجميع وتدوين ودراسة من قبل عسكريين ومكلفين بمهمات وأكاديميين ينتمون إلى الحقبة الكولونيالية، وهي دراسات دبجها هؤلاء بالألسنة الفرنسية والإسبانية والألمانية والإنجليزية وبالحروف اللاتينية. وقد قام بنقلها باحثون من الفترة ما بعد الكولونيالية من الألسِنة نفسِها إلى اللسانين العربي والأمازيغي. أما الشريان الكتابي فيعود إلى القرون السابقة، ويضم مخطوطات مكتوبة بالعربية أُعيد إصدار أغلبها مرة اخرى. يتعلق الأمر، بصورة عامة، بنصوص تشرح وتُبسِّط المذهب المالكي. إنها تعبر عن "الوجه الإسلامي" للهوية الأمازيغية. أما اليوم، فثمة أدب حديث مكتوب بالأمازيغية والعربية والفرنسية في طور التشكُّل في سياق ظهور نخبة حضرية متعلمة ومنخرطة في سيرورة المطالبة بالهوية التي تجد تعبيرا عنها في خطاب الحقوق الثقافية واللغوية. يتألف الإنتاج الأدبي، بالخصوص، من دواوين شعرية، ولكنه يضم أيضا

تجارب في كتابة الرواية والقصص القصيرة والدراسات والنصوص الدرامية التي تُغْني سِجِّلَ التعبيرات الأدبية. يُصاحب سيرورة الانتقال إلى الكتابة عددٌ مُعيَّنٌ من الظواهر المرتبطة بظهور نخبة عالِمة تمتلك مفاهيم وتقنيات جديدة، كما يُرافقها اختيارُ نوع الكتابة الهجائية (العربية أو اللاتينية أو تيفيناغ)، وفقدانُ الشفهية لخصائصها الجوهرية وبروزُ رهانات ثقافية جديدة. يُعبر هذا الأدبُ عن "الوجه الحديث" للهوية الأمازيغية. هكذا، يتم بناء صناعةِ الهوية الأمازيغية عبر سيرورةٍ يكون فيها كلُّ تعبيرٍ بمثابة مُتوالية ذاتِ تاريخٍ ووظيفة وطرائق إنتاج ونقل خاصة.

الأدب الشفهي و "الطابع البدائي"

يُعدُّ كتاب" *دراسة عن أدب البربر*" لهنري باصِّي المصدرَ الرئيس للمعرفة الخاصة بـ "الأدب" التقليدي، والذي ما يزال يُشكل حتى أيامنا هذه أول مقدمة رئيسة لأدب التعبير الأمازيغي التقليدي. إنه يمثل مرحلة في تاريخ المعرفة الخاصة بالثقافة المغاربية. لقد كانت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فترةَ انتصار الاستعمار، كما شكلت المهمات العلمية الرامية إلى التعرف على الفضاءات والشعوب المراد استعمارها مقدمةً للغزو العسكري، وهو الأمر الذي يفسر غزارة الدراسات المنجزة عن الألسنة والآداب والأعراف والعادات وعن مؤسسات "دُولِ فيما وراء البحار". هكذا، لم يُعوز إطلاقَ المشروع الاستعماري النقصُ في المؤسسات والوسائل اللوجستية والمدراء التنفيذيين. وقد كان هنري باصِّي (1892-1926) أحد أولئك الأساتذة الذين يَدين لهم "علم البربريات" بالشيء الكثير، وهو سليل عائلة تنحدر من اللورين، كما أنه يُعد خبيرا بخبايا المنطقة المغاربية مع شقيقه روني[163] وأندري، وباحثاً وأستاذا بكلية الآداب بالجزائر ونائبَ مدير المدرسة العليا للسان العربي واللهجات البربرية بالرباط، وقد انطلق بحماس في إنجازِ الدراسة الإثنوغرافية لثقافة التعبيرين العربي والأمازيغي المحليتين، لكن الموت المبكر وضع حدا لمسيرة أكاديمية واعدة.

عندما ظهرت الطبعة الأولى من كتاب "*دراسات عن أدب البربر* " في عام 1920، كانت الدراسات الأمازيغية مُتقدمة بما يكفي لإنجاز مونوغرافيات تُخصَّص لوصف البنيات النحوية، وقواميس ثنائية اللسان ومصنفات نصوص أدبية تغطي فضاءات الألسنة الرئيسة، لكن كان

---

[163] قام R. Basset بتجميع الحكايات البربرية الشفهية في كتابين يعدان مصدرين رئيسين للباحثين في هذا المجال، وهما:

- René Basset, Contes populaires berbères, édition : Ernest Leroux, éditeur (Collection de chansons et de contes populaires, XII), Paris, 1887 (277pp).
- René Basset, Nouveaux contes populaires berbères, édition : Ernest Leroux, éditeur (Collection de chansons et de contes populaires, XXIII), Paris, 1897 (277pp). (المترجم)

ثمة نقص في الأعمال التركيبية لتقييم المعرفة المتراكمة حتى ذلك الحين. في هذا السياق، يأتي كتاب "*دراسات عن أدب البربر*" لسدِّ هذه الفجوة في مجال الأدب. لقد كان عملاً رائدا ومبتكَرا في وقته. وعلى الرغم من أن المؤلف قد احترس عندما حدد في *التنبيه* الذي صدَّر به كتابه أن هذا الأخير لم يكن موجَّها إلى المتخصصين بقدر ما كان موجها إلى *هواة* الفولكلور وشمال إفريقيا، فإنه ينبغي الاعتراف بأن هذا الاحتراس كان في مُجمله مجرد احتراس بلاغي عندما نعلم أن "*دراسات عن أدب البربر*" ما زال يُعد حتى اليوم مقدمة إلزامية لأي باحث يعمل في الأدب الأمازيغي. في الواقع، قبل نشر هذا العمل، كانت ثمة تحت تصرف القارئ، بالتأكيد، مجموعة من النصوص ترتبط بهذا المجال تَم تجميعها من كل مكان تقريبا؛ ولكنها كانت، في معظم الأحيان، تَحضُر بوصفها مجرد متون لدراسة نَحْوِ الألسنة المتحدَّثة. ونادرا ما كان الأمر يتعلق بمصنفات نصوص يُنظر إلى قيمتها الأدبية في حد ذاتها. كما أن التحليلات التي تتخذ من تعبير هذه النصوص ومن محتواها موضوعا كانت بالندرة ذاتها؛ علاوة على ذلك، فقد كان الجهد المبذول في مجال الصياغة النظرية للجماليات الأدبية هو الآخر نادرا، باستثناء دراسة لهانز شتوم (1895) اهتمت بصورة شيِّقة بالشعرية الأمازيغية.

يقدِّم كتاب" *دراسات عن أدب البربر*"، في ظل الظروف التاريخية والعلمية لتلك الحقبة وانطلاقا من حصاد بدائي من النصوص، خلاصةً واضحة ومثيرة لحالة أدبٍ لم يكن بعدُ معروفا. يميز أ. باصِّي ثلاثة أنواع من الإنتاج الأدبي: الأدب المكتوب، الأدب القانوني والأدب الشفهي. هذا التصنيف مُهم لأنه يأخذ بعين الاعتبار تنوعَ مصادر هذا الأدب، وظائفَه الثقافية والاجتماعية وفضاءات إنتاجه. يتم عرض الأدب الشفهي في معظم الكتاب[164]، فهو يمثل أهم مكون في الإنتاج الأدبي الأمازيغي بواسطة تنوع أجناسه وكَمِّ المواد التي يتيحها. يتكون النثر من حكايات (عجيبة، مُسلية وحكايات على ألسنة الحيوانات) والحكايات الأسطورية (تاريخية، دينية، سير الأولياء/القديسين وتفسيرية)؛ ويُعد النثر، حسب هنري باصِّي، نتاج التقليد الشفهي الذي يتم تلقِّيه ونقله دون بذل أي جهد إبداعي: " يبدو من غير المستساغ بالنسبة إلى البربر، كما بالنسبة إلى البدائيين وحتى شبه المتحضرين؛ أنه يمكن، لكل من يردد عملا من نسج الخيال، أن يقوم بذلك من أعماق ذاته"[165]. ثمة فِكرتان تُؤطران تحليلات

[164] يخصِّص أكثر من ثلاثمائة صفحة للأدب الشفهي بمختلف تلويناته (الحكايات العجيبة، الحكايات المسلية، الحكايات على ألسنة الحيوانات والشعر) (المترجم).

[165] أنظر المرجع ذاته، ص.78.

المؤلف: الوحدةُ العميقة للأدب ووجود دوافع وموضوعات مشتركة بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط.

إن كتاب "*دراسة عن أدب البربر*" عمل مفيد بلا شك للباحثين المتخصصين في دراسة التقليد الشفهي بصورة خاصة، وللقراء المهتمين بالمغرب الكبير بصورة عامة، إذ يقدم معلومات مهمة عن الأجناس الرئيسة التي شهدها الإنتاج الأدبي الكتابي والشفهي في بداية القرن الماضي. وقد اعتمد المؤلف مقاربة مستوحاة من النقد الأدبي المقارن. وباعتباره عملا وصفيا بالأساس، فإن كتاب "*دراسة عن أدب البربر*" ركز على دراسة إثنوغرافية للموضوعات، ذلك أنه إذا كان الوزن قد شكل موضوع ملاحظات مثيرة للاهتمام بخصوص *عروض* الشعر؛ فإنه لم تتم، من ناحية أخرى، دراسة تصنيف الأجناس الشعرية وبنية النصوص الداخلية على نحو متعمق. لا يمكننا منطقيا أن ننتظر من المؤلف أكثر مما قدمه عند تقييمنا لعمل أُنجز في وقت كان فيه النموذج البنيوي ما زال يعيش حالة مخاض[166]. من ناحية أخرى، سيتفاجأ القارئ إلى حد ما بأحكام القيمة التي تتخلل هذا الكتاب. في الواقع، لقد أطلق أ. باصِّي في العديد من صفحاته، العنانَ لنفسه بتضمينه مجموعة من الأحكام الدونية التي تدخل في إطار المناخ السائد آنذاك، والتي تروم تقييم الإنتاج المادي والرمزي للشعوب المستعمَرة بالاستناد إلى الظروف التاريخية للغرب، وإلى معاييره الثقافية ومذاهبه الجمالية السائدة[167]. وهكذا، على سبيل المثال، نقرأ بقلم المؤلف الخلاصة المقتضبة الآتية: " لقد استغرق البربر في إقامة الدعامات التي ينهض عليها العمل، وتركوا الحجارة متناثرة، إذ لم يكن من بينهم قطُّ المهندس المعماري الضروري، الوحيدُ الذي كان بإمكانه تجميعها: إن الخيال هو الذي يبدع[168]". يجد هذا الانحسار المعرفي تفسيرا له في كون النظرة *النسبية* للأشياء، كما *الاختلاف*، كانا مفهومين ما يزالان غير حاضرين في تلك الحقبة من تاريخ الفكر البشري.

ليس ثمة أي مجال للشك في كون هذا الكتاب يمثل علامة فارقة ورائدة في تاريخ الدراسات الأدبية الأمازيغية؛ بيد أن الأدب قد عرف منذ نشر هذا العمل تطورا بفعل تأثير التحولات الجذرية التي مر بها المجتمع أثناء الحقبة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. ويتجلى المؤشر الرئيسُ الدال على هذا التطور في النزوع نحو الانتقال من الشفهية إلى التدوين. هكذا، فإذا كانت

---

[166] أنظر F. de Saussure ، 1916.

[167] ...لكن على الرغم من حضور هذه النظرة المركزية الأوروبية، فإن الدراسات الكولونيالية مازالت تشكل، بمختلف تجلياتها، مرجعا رئيسا للباحثين، ومصدرا مهما لمختلف أوجه البحث العلمي عن المغرب (السوسيولوجي، الاثنولوجي، الانتروبولوجي، أشكال التعبير الشفهي.) (المترجم)

[168] أنظر المرجع نفسه، ص. 179.

الحكايات والحكايات الأسطورية التقليدية تتلاشى تدريجيا بفعل مزاحمتها من قبل أشكال التخييل التي تعتمد وسائلَ الإعلام دعامةً لترويجها، فإنه يتم، بالمقابل، إثراءُ النثر بأجناس جديدة؛ مثل القصة القصيرة، الرواية والمسرح. أما الشعر، الذي يظل التعبير الرئيس للعبقرية الأدبية، فقد عرف تطورا من حيث الشكل والمحتوى بدمج الأشكال الجمالية الجديدة ومقومات الحداثة. كما تم تجديد النقد الأدبي الذي أتاح لنا، بفضل دمج مساهمات النظريات الحديثة، فهماً أفضل لمختلف أبعاد الأدب الأمازيغي ومنحَه القيمة الحقيقية التي يستحقها ضمن جوقة الأدب الكوني المتعددة الأصوات. يُبرز التحليل الأنثروبولوجي لمحتوى هذا الأدب التوترات التي تُحرك المجتمعَ القروي ويَكشف عن السيرورة المكثفة للتغيُّرات الاجتماعية والثقافية التي تعتمل داخله. ويبدو، بشكل خاص، أن الاقتصاد التقليدي يتعرض لعملية تفكيك بفعل تأثير الاقتصاد النقدي، علاوة على تفكك البنيات الاجتماعية التقليدية نفسِها. سيكون الأدب الشفهي، من وجهة النظر هذه، بعيدا كل البعد عن أن يكون إنتاجا جامدا لا نعثر ضمنه سوى على الأساطير والحكايات الأسطورية وإنتاجات المجتمعات البدائية أو القديمة أو مجتمعات القرون الوسطى.

نتوفر، مع هذا الكتاب، على مجموعة من الأعمال الأدبية الشفهية المدوَّنة التي تعكس تنوع وغنى مكونات هذا الأدب المختلفة المتميزة بخصائص الشفهية فيما يتصل بشكلها، وبقيم المجتمع القروي فيما يتعلق بمحتواها. ويتم التعبير عن الشفهية، بشكل أساس، على مستويين: فمن ناحية، تجعل "المنتِج" أو "المؤَدِّي" في وضعية تفاعل مباشر مع جمهوره أثناء الأمسيات العائلية، على سبيل المثال لحظةَ سرد الحكاية؛ أو في الساحة العامة أثناء أداء رقصات جماعية (*أحواش*، *أحيدوس*) أو أثناء الإلقاء الشعري (أمارگ، *تانضّامت*، *ئزلي*، *تاماوايت*، أو غيرها). ومن ناحية أخرى، تعتمد الشفهية على عناصر نظمية مثل التنغيم والايقاع اللذين يَبُثان في النص الشفهي الحياة والقوة التواصلية. هكذا فإن الأدب الشفهي هو نتاج مِخيال مبدعيه. لذلك، فهو ليس انعكاسا دقيقا لظروف وجودهم المادية. بيد أن كتاب باصِّي إذا كان يقدم لنا حالةَ الأدب الأمازيغي التقليدي، فإنه ينبغي علينا اليوم أن نكمل البانوراما بإضافة التطورات التي عرفها هذا الأدب منذ عقود عديدة، إذ نشهد بالفعل تجديدا للتعبيرات الأدبية يفضي إلى خلق أجناس أدبية جديدة وتناول موضوعات متصلة بالحداثة.

التعبيرات الشعرية التقليدية

يمثل الشعر قلب "الأدب" الأمازيغي في تعبيراته التقليدية التي أنتجها "*ئمديازن*" و"*ئماريرن*" بالنظر إلى سياقهم الثقافي وموضوعات أسلافهم. يتكون الشعر، الأكثر شعبية من

النثر، من أجناس مختلفة ومتنوعة (ئزلي، *ؤرار*، *أَمار*گ، تانضّامت، *تايْڤارت*، *أَهلّل*)، إنه نتاج إبداع فردي، لذلك فهو يتسم بالابتكار والتغيير أكثر من النثر، كما أنه يستلهم موضوعاته من مصادر مختلفة: الحب، الأخلاق، الدين، الحرب، الهجاء، النفي، وغيرها. يُصدر هينري باصِّي أحكاما قاسية إلى حد ما عن هذا الشعر:

لا تمتلك القصائد أصالة كبيرة جدا لا فيما يتصل بالفكر أو بالتعبير (...) يمكن أن تتضمن هذه الدراسات، كما أعترف بذلك، الكثير من التعميم الذي يلائم ذوي الثقافة المحدودة الذين لا يحتاجون إلى بذل مجهود كبير للقيام ببعض المقارنات البديعة، بيد أننا لن نعرف كيف نوفي هذا الشعر قدره لأنه لا يُعد، في نظرنا، إنتاجا يتسم بالسذاجة أو بالإشراق، بل بالغرابة والعبث[169].

يجب التخفيف من حدة هذا الحكم، الذي قد يبدو مقتضبا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مساهمة عدد كبير من "جامعي الشعر" والباحثين والكُتاب الذين يُتيحون لنا اليوم التوفر على متون ودراسات تساعد على وضع تقييم شبهِ شاملٍ للإنتاج الشعري التقليدي للتعبير الأمازيغي. لنُشر هنا إلى أهم المساهمات في المجال "القبايلي": *أغاني لَقبايل البربرية* (1939) لجان عمروش، *أشعار سي محند* (1960) لمولود فرعون، *الحبة السحرية* (1966) لطاووس عمروش، *أشعار سي محند* (1969) *وقصائد "لَقبايل" القديمة* (1980) لمولود معمري. ومن بين أشهر المتون في المجال المغربي؛ نذكر *أَمَنار* لأحمد أمزال (1968)، *الشعر الأمازيغي المغربي* (1975)، *الشعر الأمازيغي المنسوب إلي سيدي حمو طالب* (1985) لعمر أمرير، *ديوان قصائد الشلوح* لپوليت گالان پيرني (1974)، *ئماريرن: مشاهير شعراء أحواش* لأحمد عصيد (2011)، وكنوز *الأطلس المتوسط* لعبد المالك حمزاوي (2014). تُبين هذه المتون أن الشعر يُمثل، بالفعل، الجنسَ الأكثرَ أهمية والأكثر شهرة في الإنتاج الأدبي الأمازيغي. ويكون الشعر مصحوبا، بصورة عامة، بالموسيقي. إنه يتشكل من قطع تَكُون، بشكل عام، غنائية أو دينية أو أخلاقية. ويلقَّب الشعراء الغنائيون بأسماء مختلفة بحسب المناطق التي ينتمون إليها، وبحسب جنس القصيدة التي يقومون بإلقائها، وطبيعة الآلات المصاحبة لها، والمكان الذي يؤدون فيه فنهم، إلى غيرها من العوامل المحددة للتسمية. "*أَمدياز*" هو شاعر-غنائي يتنقل، مثله مثل المستكشف، بين القبائل التي تنتمي إلى المنطقة الثقافية نفسها التي ينتمي إليها، أي *بصورة إجمالية* وسط المغرب؛ ويسمى نظيرُه في سوس "*رّايس*"، بيدَ أن هذا الأخير أصبح فيما بعد شاعرا مُحترِفا حقيقيا يستقر، في غالب الأحيان، بالمدينة حيث يسجل إنتاجه على أسطوانات لتلبية الطلب الكبير عليه. أما

---

[169] أنظر المرجع نفسه، ص. 55، 255.

"*أنشّاد*" فهو شاعرٌ أكثر منه مُغنٍّ. يقوم بإلقاء قصائد طويلة تكون مواضيعها الرئيسة دينية، أخلاقية واجتماعية. في حين أن "*أمارير*" هو شاعر صرفٌ، يَحضر احتفالات القرية، ولا سيما خلال المواسم؛ يقتصر تدخله على إنشاد بضعة أبيات يقوم المشاركون في"*أحواش*" بترديدها جماعة. أما بالنسبة إلى"*أنضّام*" فهو شاعر يحظى بمكانة مرموقة، إذ يكون للقصائد التي يلقيها، خلال اللقاءات التي تُعقد فيما بين القرى والقبائل، بالغُ الأثر على الجمهور؛ ويتواجه الشعراء الـ"*ئنضّامن*"، بصورة عامة، عن طريق مبارزات خطابية بحضور جمهور كبير ومتحمس.

وتُعد الأجناس الشعرية متنوعة هي الأخرى. هكذا، نجد الـ "*ئزري*" عبارة عن مجموعة من الأبيات تتميز بالقافية والإيقاع، ذات محتوى غنائي، يتم غناؤها من طرف مجموعة في الريف. يُسْقِط الـ "*ئزلي*" القافية؛ لتتم تأديته في رقصة "*أحيدوس*" من قبل الراقصين-المغنين أو من قبل فرق " الـ" *شيوخ*" والـ" *شيخات*" في وسط المغرب. أما "*أغنّيج*" فهو نوع من القصيدة يتميز بالقافية والإيقاع، يُغنى في وسط المغرب والريف. في حين يتكون " *تاماوايت*" من بيت واحد أو من بضعة أبيات، ويتم غناؤه بشكل منفرد في معظم الأوقات. أما بالنسبة إلى " *تايفّارت*" فهو عبارة عن قصيدة أطول وأكثر كثافة من" *تاماوايت*"، بينما " *ؤرار*" قصيدة طويلة تتصل بـ "*أمارگ*" أو بالشعر المغنى. إنه شعر مسجوع لا مقفى. أما "*أسلاّو*" أو " *تاسوگانت*" فيتم الدندنة به أثناء مراسم الزفاف؛ في حين أن "*أدكار*" قصائد ذات محتوى ديني. ويعد " *تازرّارت*" جنسا غنائيا يُغنى بشكل رئيسٍ من قبل النساء؛ أما " *تاماوايت*" فهي قصيدة ساخرة. وتعتبر مساهمةُ البحث العالِمِ في معرفة طبيعة أشكال النظم الأمازيغي ووظيفته وأجناسه مساهمةً نوعية، فقد أتاح الحصول على كم هائل من المعارف لا يستهان به.[170] ولقد استأثرت مسألة الوزن باهتمام العديد من الباحثين، إذ يتحدد بالنسبة إلى البعض في المقطع الصوتي.[171] بينما يتحدد بالنسبة إلى البعض الآخر في الإيقاع واللحن.[172] وقد كان لهذا الأخير[173] الفضل في دراسة الوزن الأمازيغي بصورة معمقة بواسطة شرح" تييّات" الوحدات الصوتية الأحادية المقطع التي يتشكل منها اللحن؛ وهي كالآتي: آ-أي-لي-لا-دا-لاي-دال-لاد-لاي-لايا-دايل-لايد.[174] وقد تابع هذه الأعمال التأسيسية للوزن الأمازيغي

---

170 أنظر P. Galand-Pernet، 1974، 1998.

171 أنظر Bounfour، 1984.

172 أنظر H. Jouad، 1996.

173 أنظر نفس المرجع H. Jouad.

174 هذه الأوزان خاصة بالشعر العربي

Les tiyat /a, ay, Ii, la, da, lay, dal, lad, lay, layl, dayl, layd.

فرانسوا ديل ومحمد المدلاوي (2008) في دراسة الوزن الشعري والشكل الموسيقي في أغنية سوس التقليدية.

الحكاية جنس رئيس

إننا نتوفر على متون مهمة من الحكايات، ونكتفي بالأشارة في هذا الصدد إلى تلك المتون التي تم نشرها من قبل هانز شتوم، (1895)، إميل لاووست (1950-1949)، أحمد بوكوس (1977)، هاري سترومر (2004،2002،2001) ودومينيك ده رو (طبعة 2007 و2009 اللتين ظهرتا لاحقا بعد وفاته)، بالإضافة إلى متون أخرى. تتيح هذه المتون للباحث المحترف وللهاوي كذلك إدراك تنوع التعبيرات وغنى موضوعات هذا الجنس الشفهي. تتمظهر الحكاية في فئات مختلفة. يميز لاووست (1949) في فئة "الحكاية الأمازيغية": "الحكاية العجيبة"، "الحكاية على ألسنة الحيوان"، "حكاية سير الأولياء"، "الحكاية المسلية" أو البذيئة. تتحدد *الحكاية العجيبة* بشكل عام بواسطة بعض وظائف الشخصيات، ومن أكثرها شيوعا نذكر الآتية: يُغادر أحد أفراد الأسرة المنزل، تُبدي الشخصية الرئيسة عدم الامتثال للممنوع. ثمة داخل مجموعتها ما لا يتفق وأهواءَها. تَترك الشخصية الرئيسة المجموعة[175] بحثا عن تعويض ذلك، تُواجه العديد من المحن، وتَتغلب عليها، تتلقى شيئا سحريا يتضح أنه الدواء الشافي[176]. إن المحفزات التي تدخل في تكوين *الحكاية العجيبة* موجودة إلى حد كبير في الحكاية الأمازيغية. يُشكل المنفى حافزَ انطلاق شرارة الفعل. وتُعد أسبابُ إبعاد البطل مُتنوعةً، وعادة ما تعود إلى عدم الامتثال للممنوع وإلى عقوبة النبذ التي تلي ذلك. على سبيل المثال، "البطل" محكوم عليه بترك عائلته لأنه لم يطع أباه، أو لأنه سرق، أو لأنه ارتكب جريمة قتل في حق أحد أفراد سلالته، إلى غير ذلك من الأسباب. يولِّد غيابُ الشر اضطرابات داخل المجموعة. هكذا، فإن غياب الزوج يؤدي إلى حدوث المأساة، وتُصبح الزوجة محط أطماع الذكور الآخرين، كما يتم إهمال الأطفال أو التخلي عنهم. وتُعد شخصية اليهودي الطماع شخصية تشترك فيها كل *الحكايات العجيبة*. هو الذي يختلس القفطان المرصع بالأحجار الكريمة ليعيده إلى ملكة المسيحيين، طامعا في الحصول على كأس السحر الذي عَهِد به الحاجُّ إلى زوجته، متعهدا لزوجة

---

[175] المجموعة بمعناها المؤسسي؛ أي مجموع القيم الثقافية المشتركة التي تَواضَع عليها كيان بشري معين، والتي تضبط العلاقات بين مكوناته خارجَ الوضعيِّ، وبالاحتكام إلى الأعراف السائدة والمتواضَع عليها؛ والمجموعة، في حالتنا هذه، تتخذ أشكالا متعددة؛ قد تكون القبيلة، الدُّوار، الأسرة، العائلة، العشيرة أو غيرها من المجموعات التي قد تتنوع، ظاهريا، لكنها تتفق في الجوهري الذي يؤسس وجودها الفزيائي والثقافي. (المترجم)

[176] أنظر V. Propp، 1970.

الحطاب بأن يهَبها الجبالَ والعجائبَ مقابل منحِه الطائرَ السحريَّ، إلى آخر الحكاية. يتحدد المعاونون السحرة في هؤلاء الوسطاء بين العالم الخيالي -المِضياف -والعالم الحقيقي المعادي. وتختلف طبيعة الشيء السحري باختلاف الحكايات: فهو الخاتم الذي يأمر الجن، والطاقية التي تجعل الشخص غيرَ مرئيّ، والنعال التي تقضي على التعب، والعصا التي تجعل الشخص يطير، والأنبوب الذي يُنتج الذّهب، إلى غيرها من الأشياء. ومن ثمة، فإن وظيفة المِخيال هي تمكينُ لإنسان من التعالي على تقلبات الوجود بأن يصنع لذاته بيئةَ معيشةٍ مبنيةً على التوازن والرخاء والسكينة. وهكذا، يَدينُ الحطاب الفقير بثروته للطائر الذي يبيض ذهبا، ويدين الشاب الذي ألقى به أشقاؤه الغيورون في قاع الهاوية للخاتَم السحري؛ كما تدين المرأة المنبوذة التي تم الصفح عنها للكأس السحري الذي اكتُشف في أحشاء السمكة؛ وتدين فاضما وإخوتها للعُقد السحرية التي مكنتهم من الإفلات من غضب الغول؛ ويدين الأخ المعوِز بسعادته لحبات الكمثرى السحرية، ويدين لهم أخوه الجاحد بالقرون.[177] تحتل، في تقليد "تشلحيت"، أسطورة *حماد ؤنامير* مكانة خاصة في السرد الأمازيغي في تعبير "تشلحيت"، حيث احتضنت الطفولةَ القروية لتُظهر بصورة دائمة علاقتها الخاصة مع الأم، ومع المجموعة ومع من يوجد خارجها. لقد تم نقلها اليوم عبر أغنيات *رّوايس*[178] وعن طريق فيلم الفيديو وكتابتها أدبيا مرة أخرى.[179] كما شكلت موضوع العديد من الدراسات الأكاديمية. نعثر في دراسة لبوكوس[180] على قراءة مستوحاة من الشكلاني الروسي ڤلاديمير پروب[181] ومن "النموذج العاملي " عند گريماس.[182] تقوم هذه الدراسة بإبراز خطاطة بنيوية كونية تتأسس على "الفاعلين" الآتيّين: يتعين على "الذات" القيامَ بمهمة أو تقبلَ نتائجها، تَكمن هذه المهمة في حل وضعية-مشكلة ، عن طريق تعويض نقص، قد يكون "الموضوعُ" الذي يسعى إليه الشخص ماديا أو غير مادي ، ويُشكل تملُّكُه لهذا الموضوع إنجازاً للمهمة، قد يكون لدى "المرسِل" حلٌّ للمشكل الرئيسِ أو قد يساهم في حله، "المرسل إليه" هو المستفيدُ من الموضوع الذي تسعى الذات إلى حله، تأتي "الشخصيات المساعدة" أو المساعدون لتقديم العون لـ "الذات" كي تنجز مهمتها ؛ أما " الشخصيات المعارضة" ذات الطبيعة المتغيرة، فتعمل على إعاقة سيرورة إنجاز المهمة من قبل "الذات". تتم العلاقات بين "الفاعلين" المختلفين على ثلاثة: محاور، "محور الرغبة" يقيم علاقة

---

[177] أنظر E. Laoust، 1949.

[178] أنظر الرايس بوبكر أنشاد Boubakr Anechchad.

[179] أنظر A. Bouras، 1993.

[180] أنظر A. Boukous، 1977.

[181] أنظر نفس المرجع V. Propp.

[182] أنظر A. J. Greimas، 1966.

ارتباط إيجابية أو علاقة فصل غير إيجابية بين "الذات" و "الموضوع"؛ "محور القدرة" يربط بين "الشخصيات المساعدة" و "المعارضين". و"محور المعرفة" يضع "المرسل" و "المرسَل إليه" في حالة إرسال وتواصل. توضح قراءةُ نجاة نرسي (2013) الأسطوريةُ الاستمرارية وأوجه المسخ في " *ؤنامير*":

تطرأ من نسخة للأسطورة إلى أخرى سيرورات "اشتقاق" يمكن أن تصل إلى حد قلب مدلول المحكي الأسطوري رأسا على عقب (....) ويوضحُ التناصُّ في الأعمال (التي اعتمدت الأسطورة)، من ناحية، اللقاءَ المثمرَ والحيويَّ بين مخيالِ المؤلفِ الجمعيِّ ومخيالِه الفرديِّ، ومن ناحية أخرى، استمراريةَ الأسطورة وحيويتَها وإمكاناتها المتعددةِ الأشكالِ عبرَ مسيرِ تحولاتِها. لقد تمت عمليات إعادةِ الكتابةِ هذه بواسطة دمج وتوسيع الموضوعات الأسطورية المدرَجَةِ سلفا في قصة ؤنامير مثل موضوعتي التّجوال وحب الأم الأسطوريتين.

أما بالنسبة إلى القراءة الأنثروبولوجية للحكاية العجيبة[183]، فإنها تُظهر أن "بطل" ــها "ذاتٌ" مذكَّرةٌ تواجه وضعيةً عدائيةً نتجت عن عِقاب مادي و /أو بسب حرمان رمزي يُعرِّض المجموعة التي يرعاها للخطر؛ فيقوم، نتيجة لذلك، بمغادرة بيته نزولا عند رغبة "مُرسِلٍ" معين (أب، "*طالب*" جدة...) لإرضاء "متلقٍّ" (أم، زوجة، أسرة، مجموعة...)، ومُؤازَراً بـ"مساعدين"(طائر، راع، مَلاك، شيء سحري ...)، للقيام برحلة استكشافية تعترضه عقبات مَوضوعةٌ من قبل" المعارضين"(غول، ثعبان، يهودي، "قايد"، تاجر...). وتتيح له الشجاعةُ المعنويةُ والجسديةُ اللتان يتحلى بهما التغلبَ على مختلف المحن التي يواجهها، كما أن عودته تجلب الرخاء والسكينة للمجموعة. وتُعد امرأةً مثاليةً، تلك التي تعتني، أثناء غياب الرجل، بالبيت بتوفيرها لقمة العيش ورعايتها الزرع والتحلي بالعفة والصبر (على شاكلة پينيلوپي [184]). وتُعد امرأةً خائنةً، تلك التي تَخرق هذه القاعدة؛ حيث يتم نعتها بأقدح النعوت وإنزال العقاب بها في نهاية المطاف. أما الخصومات، ضمن مجموعة أكبر من المجموعة الصغيرة، فإنها تُدبَّر في إطارِ تصورٍ مُعَين للسلطة. في الواقع، يتم الحفاظ على تماسك المجموعة الموسعة بالمساواة النسبية بين الأطراف؛ هنا تتمتع الشخصية التي تمتلك جوهريا السلطةَ بقدرة تصحيحية ضمن المجموعة

[183] أنظر C. Lacoste-Dujardin، 1970.

[184] نموذج المرأة الوفية المخلصة لزوجها. وترتبط هذه الشخصية بالأدب الإغريقي. إنها المرأة في أوديسا هوميروس التي لم تقبل بكل الذين تقدموا لخطبتها أثناء فترة غياب زوجها أوديسيوس بطل حرب طروادة، وانتظرت عودته. ويستدعي بوكوس هذه الشخصية هنا للدلالة على القيمة ذاتها. وأود أن أتساءل، في هذا السياق، عن تقاطع الأدب الأمازيغي مع الأدب الإغريقي في العديد من الموضوعات؛ خاصة في السرد ذي الطابع الأسطوري والعجيب؛ أستحضر هنا حكاية ؤنامير على سبيل المثال: هل يُعتبر هذا التقاطعُ سمةً كونيةً حاضرة في كل الآداب الانسانية أم ثمة مُسوّغٌ لحضورها هنا والآن؟ (المترجم)

التي تكون فيها، في المقام الأول، الشخصيةَ المدافعة التي تتصدى لدرء الخطر الشديد، والتي تعمل، في الوقت ذاته، على معالجة التوترات الحميمة بين مكونات المجموعة. في بعض الحالات، تتهدد الجماعةَ السلطةُ الشخصيةُ التي تتمرد على القيم التقليدية وتُعرِّض البنيات الاجتماعية والاقتصادية القروية للخطر. ويعتمد هذا النوع من السلطة على الاغتناء الناتج بشكل عام عن السلب لا على الإنتاجية، وعلى النَّسَب المرموق والذرية الكثيرة العدد، لا على التضامن مع الجماعة، وأخيرا على العنف لا على التوافق. إن هذين النوعين من السلطة يُجسدهُما في الحكاية "*أمغار*" و"*لقايد*" بطرق جد متباينة. يضع هذا التصورُ، المعتمَد على نطاق واسع من قبل دارسي الفولكلور والمقارنين، هذا "الأدبَ" على مستوى مُجاوزٍ للزمن، ويُدرِج المجتمعَ الذي يُنتجه في نطاق لا تاريخي.. تَكشف قراءةٌ أنثروبولوجية للإنتاج الشفهي عن تقسيم الحقل الاجتماعي على أساس النوع، حيث يكون العالم الذكوريُّ عالمَ الأنشطة الخارجية والعلاقات مع الطبيعة في مظاهرها المؤنسة والموحشة، إنه مركز الأنشطة الاقتصادية المتميزة؛ ونقصد بها الزراعة وتربية الحيوانات والتجارة. ويتبدى الرجلُ ضِمنها مدافعا عن النظام الاجتماعي ضد الهجمات الداخلية والخارجية؛ ومن ثمة، فهو يشغل وظيفة الوصي على استمرارية المجموعة. لهذا، فإن القيمة السامية تكمن في الرجولة. ويقتصر، بالمقابل، العالمُ الأنثوي على الحقل المنزلي: تتربع المرأة فوق عرش منزلها، وتتمثل وظائفُها الرئيسةُ في الإنجاب وإعداد الطعام والقيام بالأنشطة الإنتاجية، كما تنحصر قيمتُها الأساسُ في هذا العالم في الخصوبة. أما *حكاية سير الأولياء*، فقد يجني منها البحثُ التاريخيُّ فائدةً كبرى. نذكر، على سبيل المثال، الباحثة دْرون جانين التي قامت بدراسة دورة ترتبط بسير الأولياء في الأطلس الأوسط، حيث سلَّطت الضوء على لحظة تاريخية مهمة، تلك الخاصة بنضال الأسرة العلوية الصاعدة ضد الزاوية الدلائية، وتدمير هذه الأخيرة من قبل المولى رشيد وتأسيس زاوية ثانية، ودور المتصوف سيدي بوبكر، وفضاء مجموعة "*ئمهيواش*" (المتصوفة)، والنزاعات القبلية (آيت شوخمان، آيت أومالو، إشكيرن...). إن الاعتماد على حكايات سير الأولياء بوصفها مصدرا شفهيا، يمكنه تعويضُ ندرة أو غياب المصادر المكتوبة في المناطق الأمازيغية شريطةَ أن يتم اعتبارُ القواعد الاحترازية التي يستند إليها البحث التاريخي، وبالخصوص ضبط سلسلة نقل الشهادات.

تشكل الحكاية المكتوبة أو المعاد كتابتها الموجهة إلى الأطفال أو الكبار جنسا وسيطيا يقع بين الحكاية الشفهية والحكاية المكتوبة، ولقد شكلت موضوعا لحوالي ثلاثين مصنفا مكتوبا بحرف تيفيناغ أو بالحرف اللاتيني أو العربي. وتعد تجربة عبد العزيز بوراس أولى هذه التجارب في عمله الموسوم "*ؤمىي ن حمو ؤنامير*" (حكاية حمو ؤنامير) الذي صدر سنة 1993. وقد تبعه آخرون، ولا سيما محمد أقوضاض في عمله بعنوان" *ئنسي د ؤشّن*"(القنفد والذئب)،

الصادر سنة 2004، إيكن علي و عزيز كيش "*ئض نّ يا غ ئنسي أنو*"(عندما وقع القنفد في البئر) الصادر سنة 2005، محمد أكوناض" *ؤمي ن ئلّيس ن ؤ گلّيد*"(حكاية بنت السلطان)، 2005، فاطمة أ گناو " *أموش أبرباش" (القط المرقط)*، 2005َ و " *أولك أمارير*"(المزود المطرب)، 2006 ، مريم الدمناتي" *تا گلّيدت نايت ؤفلا* "(أميرة آيت أوفلا) ، 2005، أحمد عصيد "*أفگان د ؤلگماض د ئنسي*" (الانسان والثعبان والقنفد)، 2006 ، عبدالسلام خلفي " *تيف أيور تيف تافوكت*"(أحسن من القمر، أحسن من الشمس)، 2008 ، لحسن زهور "*عيشة مّو ئغد*"(عائشة ذات الرماد)، 2010، عبدالله بنحسي" *تيتريت د تگلّيدت*"(النجمة والملكة)، 2011، محمد أوهمو" *ودماون ئكضرورن* "(الوجوه المغبرة)، 2010َ، أمحمد عليلوش "*ئني ئ ؤسگمي*"(قل في سبيل التربية)، 2013، زوهرة آيت باها "*مارصيض*"، 2013 ، " *تالّست*" (العتمة)، 2017. هذه السرود مستوحاة مباشرة من بنية الحكاية الشفهية ووظائفها؛ وتتوجه بشكل أساس إلى الأطفال عبر تلقين اللسان والثقافة الأمازيغيين. وتشكل بالنسبة إلى بعض المؤلفين مدخلا تمهيديا إلى الكتابة السردية، وتجربةً لتعلم هذه الأخيرة.

تعبيرات الفن المسرحي

في مجال الفنون المسرحية، يرتبط مسرح " *الحلقة*" الشفهيُّ، على غرار مختلف أشكال الفرجة المسرحية الأمازيغية (" *بوغانيم*، *ئمعشار*، *بيلماون*، *بيرضوس*) بمجموع الأشكال البدائية الدرامية. وتعد فُرق الهواة رائدة هذا الفن الدرامي، لا سيما جمعية" *حردامسو*" بالدشيرة في ثلاثينيات القرن الماضي، وبعدها جمعية " *آيت لمژار*"[185]، وجمعية " *تابغينوزت*" خلال خمسينيات القرن الماضي. تُبين الأشكال الجنينية للدراما الأمازيغية، التي يمثلها مسرحُ "*الحلقة*"، أن المبدع مُلِمٌّ، بصورة دقيقة، بالتقنية. إنه يمتلك فن تقديم عناصر الدراما الأساسِ في بضع لوحات؛ وكذا فن نمو الفعل، حيث يتفوق في وسْم شخصياته بعدد قليل من السمات الحية، ويعمل على خلق تأثيرات كوميدية بواسطة اللغة والموقف، إذ ينجح في تصوير الشخصيات من حيث طبيعتها وسلوكها بوضعها في مواقف مختارة بعناية بهدف الكشف عن جميع جوانب شخصيتها. ويعمل هذا النهج على تحقيق هدفِ المبدع النهائيِّ، ألا وهو إمتاع جمهوره بالسمو

[185] يشير حرف (ژ) في كل الكلمات الأمازيغية التي ستلي، والمكتوبة صوتيا بالعربية، إلى الزاي المفخمة، في حين يشير حرف(ز) إلى الزاي المرققة، والاختلاف في الحرفين هنا ليس اختلافا في النطق فحسب، وإنما يترتب عنه أيضا فرق في المعنى. (المترجم)

به. ونذكر من بين الفنانين المشهورين الرئيسين عبد الله باقشيش في الجنوب ولحسن أزايي في وسط المغرب.[186]

أما شخصياتُ هذا المسرح التقليديةُ، فهي شخصية الـ"بوجادي"، أو الفلاح الساذج الذي هاجر إلى المدينة؛ شخصية الـ"مديني" أو المديني الماكر؛ شخصية الزوج الساذج والزوجة المتسلطة؛ شخصية الشيخ المتجبر والفلاح الخاضع؛ شخصية المنافق و الـ"طولبا"، إلى غير ذلك من الشخصيات. ويقتصر الممثلون على أداء شخصيتين؛ إذ ثمة، بصورة عامة، فنان واحد يؤدي أدوار جميع شخصيات المشهد عن طريق قيامه بتعديلات مختلفة في نطق الأصوات: صوت حاد في مقابل صوت معتدل؛ صوت منخفض في مقابل صوت مرتفع؛ صوت قوي في مقابل صوت ضعيف، مع إيقاعات متباينة: *بطيء مقابل سريع*، *رخو مقابل حيوي*. ويتألف الديكور من عناصر ذات وظيفة رمزية، عمامة بالنسبة إلى الـ" *بوجادي*" النظارات بالنسبة إلى الـ" *مديني*"، " *السّروال*" للمرأة المتسلطة، النقاب للزوج الخاضع، الخنجر للشيخ،" *الجلابة*" البيضاء *للفقيه*، "اللُّوحة" بالنسبة إلى الـ" *طالب*"، إلى غير ذلك من عناصر الديكور المختلفة. وتجدر الإشارة إلى أن جذور هذا المسرح توجد راسخة في عمق الحياة الشعبية، حيث تُتَرجِم اللوحات التي يقدمها، على شكل تمثيليات قصيرة، مختلفَ مظاهر الحياة اليومية في القرية بتوتراتها المتنوعة، وكذا الهجرة القروية بكل الآمال والخيبات التي تصاحبها.

الأشكال الأولية

يشكل المثل والقول المأثور والأحجية أجناسا تُنعت بـ "الأشكال الأولية". هذه الأشكال معروفة هي الأخرى مثل الحكاية في التقليد الشفهي الأمازيغي[187]. ويُعد كل من المثل والقول المأثور، إلى حد ما، نوعا من التكثيف على مستوى الشكل والمضمون، حيث يتم تجميع الحكمةِ التي تستضمرها المجموعة وفلسفتها وخبرتها في صيغة واحدة موجَزة. في الواقع، لا يتجاوز المثل، عموما، حجم الجملة أو العبارة. ونورد هنا بعض الأمثلة:

---

[186] أنظر H. Qasri, Arts et Traditions 2 ; et N. Benbrahim, dans A. Boukous, (dir.), 2017

[187] أنظر F. Bentolila، 1987.

- "ما تجلبه الفأس، يجرفه الماء"[188]

(*ئناد تيوي تماديرت أوينت وامان*)

وقد يحدث أن يتجاوز المثلُ هذا البعد عندما يتعلق الأمر بالحوار:

- الطفل لأبيه : "أبي، أُنظر ، النعجة تطارد ابن آوى "

(*ئنا ياس وازّان: بابا تژا تهروئيت غ ؤشن*)

- يجيب الأب: " أخبرني فقط من أي طريق مرَّا، أنا من يعرف من منهما يطارد الآخر"

(*ينِي ياس بابا س: ملي ئي كا ماني ݣّانت نݣّي اد ئسّين مانوا ئژان غ وايّاض*)

يتألف المثل من نسق دلالة ضمني؛ وتجدر الإشارة إلى أنه ينبغي علينا البحث عن المعنى العميق فيما وراء المعنى الأساسِ والمتجلي:

- "أنت تتمنى أن تمتلك ضيعات بامتلاكك عين دجاجة"

(*تريت تيبحّار غ تيط ن تفولّوست*)

يعرض المثل حقيقة عامة:

- "من لا يعرف حقيقة النهر يتعثر"

(*ونّا ؤر ئخاليضن أسيف أَر ئطّار*)

- "من لدغته الأفعى يخاف الحبلَ"

(*ونّا ئتّي تاسا ؤلݣماض أرت ئسّيويد ئزيكر*)

في بعض الأحيان، يعتمد المثل على التوازي النحوي مع أو بدون قلب العناصر:

188 أنوه إلى أن الترجمة التي أقدمها لكل الأمثال التي ستأتي لاحقا، والأحجيات كذلك، هي ترجمة تقريبية بما أنها تتم انطلاقا من ترجمة بوكوس الفرنسية (الذي أورد هذه الأمثال والأحجيات، إلى جانب ترجمتها، بصيغتها الأمازيغية مع كتابتها صوتيا بالحرف اللاتيني)، لا من أصولها في التداول الأمازيغي. ولهذا وجب التنبيه خاصة أن هذه الترجمة تتسم بسمتين؛ إذ هي، من ناحية أولى، ترجمة من الدرجة الثانية يتوسط بينها وبين الأصل لسان وسيط وثقافة ونفَس ذاتي وإحساس، ومن جهة ثانية، تتصف بغياب التكثيف والشحنة الأصليتين. (المترجم)

- "إذا كنا نتوفر على قطعة كبد، فإننا نفتقد الجمرَ، وإذا كنا نتوفر على الجمر فإننا نفتقد قطعة الكبد"

(ئغ نوفا تاسا يِليح أ غ تيرگيت، ئغ نوفا تيرگيت يِليح أ غ تاسا)

- "إذا أمسكتَ القِرْبَة (مِمْخَضَة اللَّبَن)، أمسك الله البقرة"

(ئغ توسيت تاكشّولت ياسي ربي تافوناست)

ويُكرسُ المغزى الذي ينقلُه المثلُ والقولُ المأثورُ مجموعَ القيم؛ مثل قيمة العمل :

- "إن الذي يلقنك كيف تعمل خيرٌ من الذي يمنحك صدقة"

(يوف يان أك ئملان يان أك ئفكان)

وتُشِيدُ أيضا بحصافة العقل وتستنكر التهور:

- "ذهب الجميع إلى الغابة؛ غير أنه مكث هناك بمفرده".

(*ٴكان أكّ* ميدّن تاگانت وُرّين د، نتّان ئغاما نّ گيس)

كما إنها تستنكر الغباء؛ مثال:

- "بِعتَ الحقل لتشتري البيدر"

(تزّنزيت ئگر، تسغت أَنرار)

وتَحُث على التحلي بالتواضع:

- "الرَّيْحان لا يتباهى برائحته"

(ؤر أ غ ئتّيني لحباق جّيغ)

وتَحُث على التحلي بالكرامة في مواجهة المحن:

- "حتى عند حرقه حيا، يحتفظ السنجاب برأسه مرفوعا"

(أنثريض ئغ ياد ئكمض يالّ تاگايّوت)

تتخذ الأحجية شكلاً شاعريًا يبدو، في ظاهره، على هيئة لعبة وفق صيغة "سؤال – جواب". ويعتمد هذا الجنس، في تأثيراته الأسلوبية، على الروابط المعجمية والاستعارات والسجع. وتكون الاستعارات، في الغالب الأعم، غير مألوفة حيث تؤدي المفارقةُ البارزة وظيفةَ اختبار الطرف المتلقي. ومن ثمة، تُعَد الأحجية بمثابة ملفوظ يهدف، بغموضه، إلى اختبار القدرة التأويلية للمُشفِّر[المتلقي]. في الواقع، إنها تقدم معنى ثاويا يتخطى المعنى المصرَّح به من قبل الدال نفسه، فالعلاقة بين الدال والمدلول هي أكثر اعتباطية مما هي عليه في اللغة العادية. لا يمكن فك شفرة معنى الأحجية إلا من قبل جمهور يمتلك كلاًّ من الكفاية اللغوية والكفاية الثقافية للمجموعة، بما أنه لا يكفي فقط فهم الأدلة اللغوية التي تشكل لُحمة الأحجية، بل من الضروري أيضا الإلمام بالمرجع الثقافي.

تستمد الأحجية موضوعاتها من مجالات البيئة المختلفة، ونورد هنا بعض الأمثلة:

- دورة الحياة:

– "يمشي على أربع في الصباح، وعلى اثنتين وقت الظهيرة، وعلى ثلاث بعد الظهيرة: الإنسان (الرضيع، الراشد، الرجل العجوز)"

(صباح ئگور خ ربعا، غا وزنها ئگور خ ثناين غا وعشّي ئگور خ ثراثا (بنادم: أسيمي، أرياز، د ؤوسار)

– "سافَر ولم يَعد (الميت)"

(ئمّودّا ؤر د يؤري(لمّيت))

- عالم النباتات:

– "مات ورجله ممدودة على الأرض، ونهض من جديد راكبا حصانا ويلوح بخنجر (حبوب الذرة)"

(ئمّوت د ؤزّيف ئكّ د أمناين ياسي تافلا (أحبوب ن ذرا))

- جسم الانسان:

– "الأبيض يُفتِّت، الأحمر يلوك، البحر يُجَمِّع (الأسنان، اللسان والمعدة)"

(أملّال ئسروات، أزگواغ ئتّرا، لبحر ئسمون (تيغماس،ئلس، تاديست))

- عالم الحيوان:

– "إنها تمنح السماءَ أربعا والأرضَ أربعا ومالكَها أربعا (البقرة)"

(تفش ربع ئيگا، تفش ربع ئ واشال، تفش ربع ئ باب نس (تافوناست))

- عالم المجرّات
  - "شاحنة مُعادة لا تُفرَغ حمولتها (النجوم في السماء)"

(تيشيشت ن ثروفين تگن ف ئمي ؤر جّو تفّي (ئتران غ ئگنا))

الأدب الديني والقانوني

يُبين المتن المتوفر لدينا أن الأدب التقليدي المكتوب يضُم، بشكل أساس، نصوصا دينية؛ كان المعروف منها مكتوبا بالحرف العربي. لم يصلنا سوى عدد قليل جدا من الوثائق، ولا سيما *المصاحف المبتَدَعة* من قبل بورغواطة وغُمارة، و*عقائد* الأباضيين[189]، وترجمة الأعمال الأرثوذكسية للمرتدين مثل ابن تومرت (العقيدة *المرشدة والتوحيد*) ودراستين للهوزالي (*الحوض* و*بحر الدموع*)، بالإضافة إلى عمل لمؤلفه أزناگ، وتشكل هذه الأعمال المصنفات الوحيدة الكاملة المتاحة. يصف هينري باصّي[190] المجتمعات التي أنتجت هذه الأدبيات بكونها "شعبا لا يمتلك أية تقاليد تاريخية، والذي كانت فكرة الوثيقة الأدبية غير مفهومة بالنسبة إليه"[191]. وقد تميز الأمازيغ في مجال آخر من مجالات الإنتاج الرمزي، ألا وهو مجال الأدب القانوني؛ الشفهي في الغالب والمكتوب في بعض الأحيان. يقوم هذا الأدب بنقل جزء من القانون العرفي الأمازيغي المسمى "*قانون*"، "*أزرف*"، القانون الذي يُشَرّع في قضايا تدبير الموارد الاقتصادية والتنظيم السوسيو–سياسي. عن هذ الأدب، كتب هينري باصّي قائلا " سيكون من الخطأ أن ننظر إلى هذا الأدب على أنه عملٌ واعٍ يصدر عن إرادة تشريعية فريدة ".[192]

الأدب الجديد" أو البحث عن الحداثة

لقد استفاد ظهور الأدب الجديد من السياق الإيجابي الذي تمثل، بداية، في التأطير الجمعي ثم في الدعم المؤسسي فيما بعد. ومن بين الجمعيات الرئيسة التي دعمت الثقافة وشجعتها؛ نذكر: *الجمعية المغربية للأبحاث والتبادل الثقافي*، *جمعية الانطلاقة الثقافية*، *الجمعية الجديدة*

---

[189] ينتسبون إلى الطائفة الإباضية، إحدى الطوائف الإسلامية، نسبة إلى عبد الله بن إباض التميمي، وتنتشر في عدد من البلدان بالمشرق وببعض بلدان شمال إفريقيا. (المترجم)

[190] أنظر H. Basset، 1920.

[191] أنظر نفس المرجع، ص 45.

[192] أنظر نفس المرجع، ص 45.

للثقافة والفنون الشعبية، جمعية " *تاماينوت*"، جمعية " *إيلماس*"، *جمعية جامعة أكادير الصيفية*، جمعية "*أسيد*"، جمعية "*تويزا*"، جمعية "*تيرّا*" وغيرها من الجمعيات الأخرى، كما ساهم في إحياء الأدب الأمازيغي إنشاءُ مجلات ونشرات متعددة ("*أرّاتن*"، "*أمود*"، " *تيفاوت*"، " *أسيناگ* ") وتخصيص صفحات أدبية في الجرائد (" *تسافوت*"، " *تامونت*"، " *تماگيت*"). تقدم بعض المؤسسات؛ مثل *المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية* و*وزارة الثقافة*، دعما كبيرا عن طريق تزويد الجمعيات بالوسائل المالية والمادية لتنظيم بعض التظاهرات الثقافية والاجتماعات والمهرجانات مُتيحَة، بذلك، التبادلَ والتكوينَ ودعمَ إصدارِ ونشرِ الإبداعات الأدبية والفنية. بالإضافة إلى ذلك، فقد عملت الجوائز الممنوحة للمبدعين على تشجعهم على العمل الدؤوب، بما في ذلك جائزة الإبداع الأدبي الممنوحة، على وجه الخصوص، من قبل *المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية*، *وزارة الثقافة*، القناة التلفزيونية الثانية، ائتلاف "*تيرّا*"، وغيرها. وقد ترك هذا السياق بصماته على الأدب الجديد، ومن هنا طابعه النضالي والمنخرط في "النضال من أجل الهوية". ويشمل هذا الأدب تعبيرات شعرية وتعبيرات سردية ودرامية.

التعبيرات الشعرية الحديثة

يمثل الشعر المكتوب جنسا جديدا نسبيا في الإنتاج الأدبي الأمازيغي، حيث نحصي حوالي مائة وثلاثين ديوانا.[193] ويُعتبر الانتقال إلى الكتابة، بحد ذاته، فعلا تحديثيا للسان، وإعادةَ تأسيسٍ للأدب، بل إنه يقوم بأكثر من ذلك، حيث يعمل على إدماج الثقافة في سيرورة إعادة بناء الهوية الأمازيغية. يستند الإبداع الحديث على ثلاثة مراجع رئيسة: العودة إلى الشعر التقليدي الشفهي والمكتوب في مصادره، الانفتاح على خبرات الشعوب الأخرى العالِمة، والبحث الأكاديمي الذي يَنصَب على الأشكال الشعرية. يُعد محمد مستاوي[194] رفقة أحمد أمزال (ديوان" *أمنار*"(نجم الصباح)، 1968)، في صيغة "تشلحيت" الأمازيغية، رائدَ تيار الانتقال بالشعر من الشفهية إلى الكتابة، حيث قام بتناول الموضوعات الاجتماعية المستمدة من الظواهر المستجَدة بفعل التطور الذي شهده المجتمع الأمازيغي، مُعتمدا القالبَ الشعري التقليدي. ويحتل الشعر النضالي مكانة مهمة في الإنتاج الشعري، ولا سيما مع حسن إدبلقاسم (ديوان"*تسليت ۏ نزار*"(عروس المطر)[195] 1986، ديوان "*أسقسي*"(السؤال) 1991)، إبراهيم

---

[193] أنظر البيبليوغرافيا عند أفقير مع أحمد المنادي، 2018.

[194] أنظر من بين دواوين أخرى ديواني "ئسكراف"(القيود) 1976 و"تاضصا د ئمطّاون"(الضحك والبكاء) 1979.

[195] لا تحيل عبارة" عروس المطر" على الكائن منسوبا إلى المطر، وإنما هو وسْم يطلقه الأمازيغ على ما يسمى في الثقافة العربية "قوس قزح"...وإذا كانت التسمية الثانية تقريرية مباشرة، فإن الأولى محملة بدلالات وإيحاءات متعددة تُكسب التعبير بُعدا

أخياط (ديوان" *تابرات*"(الرسالة)). أما شعر علي صدقي أزايكو (ديوان "*تيميتار*"(التباشير)، 1988 وديوان "*ئزمولن*"(الندوب) 1995) فيُعد بمثابة تجربة شعرية يتقاطع فيها الشعر التقليدي مع الشعر الحديث، حيث يتسم باعتماده نظاما إيقاعيا مستعارا من الشعراء الذين سبقوه، مع تميزه عنهم بإدراجه معجما جديدا وأشكال بلاغية غير مطروقة من قبل، وبتناوله لموضوعة الهوية باعتماد خطابها القائم على الحقوق الثقافية. وتعتبر قصيدته "أوال ئنو"(لساني)، وهي عبارة عن أنشودة باللسان الأم، أوضحَ مثال على ذلك. وقد حذا حذوَه شعراء آخرون، ولا سيما فاطمة تبعمرانت (ديوان" *تمازيرت ئنو*"(أرضي)، 2002)، الحسين أجگون (ديوان" *ئژوران ن تودرت*"(جذور الحياة)،2006، ديوان" *تيزلفين ن وْليلي*"(سنابل الدفلى)، 2007) ولطيفة إدلمودن (ديوان "*تزدايت*"(النخلة)، 2015). أما في صيغة "*تاريفيت*" الأمازيغية، فيمكن أن نذكر، من بين الشعراء الأوائل الذين قاموا بنشر شعرهم، أحمد الزياني (ديوان "*أَذْ أريغ ك- زرو*"(سأكتب في الصخر)، 1993)، سعيد الموساوي (ديوان"*ئسفوفّيد أو عاقّا*"(تَبرعم النوى)، 1994)، الوليد ميمون (ديوان " *زي رادجّاغ ن ثمورث غا روعرا ؤجنا*" (من أعماق الأرض إلى أعالي السماء، 1994)، فاطمة الورياشي(ديوان" *ئسرمدايي واوار*" (علمني الكلام)، 1998)، محمد شاشة (ديوان"*شواي زي تيبوهليا عاد وار تيوا د*"(شيء من حماقاتي لم أقترفها بعد، 1999) وقد تلاهم سعيد أقوضاض(ديوان "*تيقّت*"(الكي/ الوخز)،2004) ، وشعراء آخرون. ومن الضروري أن نذكر في صيغة تامازيغت عمر الطاووس (ديوان "ئلدجگن"(الزهور)،1996)، أحمد حداشي (ديوان"*تيسليت ن كو ياس*"(عروس كل يوم)، 2001)، محمد أودادس (ديوان" *ئسفراد*"(إسفراد)،2008، ديوان"*مريردا*"[196]،2013)، محمد ملال (ديوان "*أنزؤم*"(الهم)، 2006)، الغازي لكبير (ديوان" *ئنوژار*"(الأمطار)،2007)، م. عليوش (ديوان" *أمكسا*"(الراعي)، 2007، ديوان" *تاضفي ن ورار*" 2010 (متعة اللعب))، خديجة إيكن (ديوان"*لّودي*"(لّودي)، 2009، ديوان" *توجّوت تاقبورت*" (العطر العتيق)،2010)، وغيرهم كثير.

جماليا، وتَعكس، ثقافيا، نوع العلاقة التي تربط الذات بمحيطها مُحاولة صياغة هذا الأخير بنوع من التكثيف والاحساس السامي المتعالي على المبتذل والعرضي.. إن العيش ليس مرتبطا دائما بالمادي الصرف، وإنما أيضا بتلك الاستعارات التي نحيا بها بتعبير لايكوف. (المترجم)

196 مريردا اسم الشاعرة-الأسطورة المتمردة (مريردة نايت عتيق) وقد قام المعلم الفرنسي روني أولوج بجمع أشعارها في كتاب قدم له الشاعر السينغالي سين گور (1906-2001)، والكتاب يحمل عنوان (Les Chants de La Tassaout) (المترجم)

إذا كان الشعر "التقليدي" يتميز عن الشعر "الحديث" بكونه شعرا مرتجلا؛ ويتم غناؤه في"أسايس" أي في ساحة الرقص من قبل "*ئماريرن* " في تقليد سوس[197]، وفي أحيدوس حيث يتم أداؤه من قِبل "*ئيمدياز*ن" وسط المغرب[198]، فإن الشعر الناشئ يتميز بتناوله موضوعات وباعتماده كتابةً شعريةً يريد أن يتجاوز بهما شعر جيل الرواد؛ الجيل الذي بدأ الكتابة والنشر منذ سبعينيات القرن الماضي. ويمثل هذا الشعرَ شبابٌ مثقف ينحدر من الوسط الحضري، تَكَوَّن في مدرسة الحراك الثقافي الأمازيغي. ونذكر من بين أشهر الشعراء ابراهيم أكيل (ديوان " *تيلمي نْ واضو* "(نسيج الريح)، 2002)، عبدالله المناني (ديوان " *ساول س ئغد* "(تكلّم بالرماد)، 2003، ديوان *ؤراو ن ؤمطّا*"(صاع من دموع) ،2008)، محمد وا گرار (ديوان " *تينيتين*" (الوحي) 2004، ديوان "*تينو*"(ملكي)، 2010)، الخطير أبو القاسم أفولاي (ديوان "*ئكلان ن ماگو*" (درس ماگو)، 2007) ، الطيب أمگرود (ديوان "*أگاد ن تيت*" (صخب الحقيقة) ، 2008؛ ديوان "*ؤگرين*" (خطوط المحراث المنحرفة) ، 2009؛ ديوان "*ئنگان*" (الشهود)، 2010) ، خديجة أروهال، (ديوان "*أژوان ن ؤوماض*"(موسيقى الوجع)، 2009)، عبد العزيز بلبليد (ديوان " *ئماكرن ن تافوكت*"(لصوص الشمس)، 2009)، لعربي موموش (ديوان " *تيرژي*" (الكسر)، 2010) ، إلهام أمجاهد(ديوان " *ئروح زّمان* "(رحل الزمان)، 2010)، سعيد أبرنوص(ديوان "*أبريد أد ؤجنّا*" (ذا طريق السماء)، 2013)؛ علي إيكن (ديوان "*حايك ئ* تاونزا " (حايك تاونزا) ، 2010)، رقية تو (ديوان " *تاسودمت تابركانت*" (القبلة السوداء)، 2010)؛ ب. أمالك ،(ديوان " ؤجان د وُسّان"(أثر الأيام)، 2015)؛ عبد الغني بوحميدي(ديوان "*تاسّيست*"(نبع صغير)،2017) ؛ وآخرون ما يزالون أصغر سنا. وتتميز تجربتهم الشعرية عن تجربة أسلافهم بالإحالة المتكررة على عالم صدقي أزايكو الشعريّ، وبِعدد معين من الخصائص الأخرى يذكرها محمد أوسوس (2010) في تحليله على النحو الآتي:

- استخدام لسان منقَّح، لسان أمازيغي خالٍ من الاقتراض؛
- اختيار عناوين موحية ومجردة؛ اختيار كتابة تيفيناغ الهجائية، اللاتينية والعربية بصور أقل في الغالب؛
- التوجه نحو استخدام الأمازيغية المعيارية، لكن مع الانفتاح على الإمكانات البلاغية للألسنة المتحدَّثة في المجال الأمازيغي؛

[197] أنظر أحمد عصيد، 2011.

[198] أنظر عبد المالك حمزاوي، 2014.

- هيمنة نزعة "الأنا" المتمركزة على الذات، هذه الأنا المجروحة والمكلومة بسبب هيمنة لسان الآخر وثقافته؛
- البحث عن الخلق في نظم القصائد؛
- تحويل المكوِّن الإيقاعي التقليدي الذي يرتكز على "التييّات" (أبيات شعرية مغناة)؛
- اللجوء إلى العنف الرمزي الذي يتجلى في الاحتجاج وخرق الطابوهات؛
- بذل مجهود نسبي في خلق كتابةٍ تعتمد على ما يتيحه المِخيال الشعري من إمكانات وعلى الصور البلاغية التي تسمو فوق اللغة العادية؛
- حضور البعد الفلسفي والميتافيزيقي في بعدهما الكوني واستثمار خصوصيات تراثية معينة؛ مثل القول المأثور، أسطورة ؤنامير، الاقتباس، وغيرها.

يحظى شعرُ التعبيرِ الأمازيغي الشبابيُّ بقيمة غير متكافئة، إلى جانب وجود نصوص موسومة بكتابة مبتذلة وعادية تفتقد لأي نفس شعري حقيقي، إذ ثمة عدد قليل من الدواوين الغنية والواعدة التي تُعلن عن تطور في الكتابة الشعرية. ومع ذلك، فإنه من السابق لأوانه أن نعتقد بأننا نتعامل مع "مدرسة شعرية" تقوم على أسس جمالية تَمَّ وضعُها من قِبل النقد الأدبي الأكاديمي الذي نفتقد إليه في غالب الأحيان.

المحكي، جنس ناشئ

ظهرت رواية التعبير الأمازيغي في مطلع الألفية الثالثة في سياق صحوة الوعي الهوياتي الحديث. ونتوفر اليوم على حوالي ثلاثين محكيا يمكن تصنيفها ضمن جنس "الرواية". وقد تم تدشين التجربة الروائية عام 1996 من قِبل محمد شاشة برواية تحمل عنوان "*رژ طابو أد تفّغ* تفوشت" (اكسر الطابو، تشرق الشمس). نلاحظ، منذ البداية، أن الكاتب يعهد إلى الأدب بوظيفة التحرر، تلك التي تتمثل في كسر الطابوهات المتعددة الأشكال التي تمنع الإنسان الأمازيغي من السير قُدما نحو مستقبل مشرق. تُشكِّل موضوعةُ الهويةِ موضوعةً مؤسِّسةً لهيكل المحكي كما هو الشأن بالنسبة إلى الإنتاج الشعري. إنها هوية ترتكز على تقييم مثير للسان والثقافة والفضاء. ويمكن أن تتخذ هذه الموضوعة صيغا عديدة، نذكر على سبيل المثال:

- -صيغة الهوية الفصامية المغمورة في الفانطاستيكي (محمد بوزكو، "*ثيشري خ ثما ن تاساڒاوت*" (السير بمحاذاة شباك الصيد) 2001) ؛

- صيغة النفي عبر المنفى الثقافي واللغوي للأمازيغية (محمد أكوناض، " *توارگيت د ئميك*"(أكثر من الحلم قليلا)،2002؛ أحمد حداشي، " *مميس ن إيفستي د واوال*"(سليل الصمت والكلام)، على إيكن "*أسكّيف ن ئژاضن*"(حساء الشوائب)، 2004، الحسين أزرگيي، "*أغروم ن ئهقّارن"* (خبز الغربان)، 2006، سعيدة فرحات، " *ئژوران*"(الجذور)، 2011، الحسين أزرگيي، " *ئمگوراگ ئمازيغن* "(*المتأخرون من بين الأمازيغ*)، 2017)؛
- صيغة مصير المرأة القروية التي تعرضت لاغتصاب جسدها وهويتها (الخطير أبو القاسم،"*ئمولا ن تمكتيت*"(ظلال الذكرى)، 2002، فاطْمة بهلول، "*تونزا*" (*تونزا*)[199]، 2011)؛
- رحلة الشاب في بحثه عن المعرفة وتصدِّيه لآلام الاغتراب (الحسين بويعقوبي، "*ئگضاض ن ويهران*" (عصافير وهران)، 2010)؛
- آثار التحول الاجتماعي، والهجرة وعدم التسامح (بوعيديدي عمر،" *أضيل ن ئسردان*"(عنب البغال)، 2011)؛
- البحث عن الثروة وأوهامها (محمد أكوناض، "ئجگّن *ن تيدي*" (ورود العرق)، 2007)؛
- نضال الفلاحين ضد نزع ملكية أراضي أجدادهم (سميرة يدجيس،" *تاسريت ن وژرو* "(عروس الصخر)، 2005، زايد أوشنا، " *ؤدور ن ؤمور* "(سمو الوطن)، 2007، عبد الله صبري، "*أزرف أكوشام*" (العرف المشلول)، 2009، محمد أكوناض، " *تامورت ن ئلفاون* "(أرض الفيَلة)، 2012).

إذا كان "العالم القروي" يُشكل في معظم الأوقات فضاءً روائيا، فإن براهيم العسري في رواية " ئسمضال *ن تماگيت*" (قبور الهوية) (2013)، يجعل من المدينة مسرحَ حبكة روايته بشخصياتها المتجذرة في "حداثة" بلدان الجنوب المحرَّفة وثقافتها ولحظتها الزمنية المركَّبة وبيئتها؛ هذه الشخصيات التي تظل منشغلة بسؤال الهوية الأبدي. يلاحظ القارئ، على مستوى الكتابة السردية، حضورَ هاجسِ التماسِ الهوية ذاتِه عن طريق البحث عن اللسان في نقائه المعجمي وخصوصياته البلاغية ومصادره الثقافية، وفي حوافز الثقافة التراثية وفي الفضاءات واللحظات

199 اسم علم يعني الناصية، ويرتبط في الثقافة الأمازيغية بالبعد الإيجابي، بالبركة. وينطبق الشيء ذاته على الثقافة العربية. (المترجم)

الزمنية الموظَّفة في الأساطير. تحاول رواية التعبير الأمازيغي، بصورة عامة، التحكمَ في السرد الذي يُبَنْيِن المحكيَّ ويؤدي إلى نمو الحبكة، لكنها تفشل، عموما، في التحكم في الوصف: في وصف الشخصيات المادي والنفسي، كما في وصف فضاءات البيئة المحيطة. وغالبا ما تكون الخطاطة السردية المعتمدة من النوع الخماسي؛ حيث تشمل: (1) وضعية الانطلاق، بداية القصة؛ (2) العنصر المشوش (3) التحولات (4) عنصر الحسم (5) الوضعية النهائية. إنها عناصر عديدة تساهم في منح القصة تماسكا ومبنى، بيد أن اعتماد الخطاطة السردية يتطلب كفايةً تُعَدُّ حيازتُها أمراً جوهريا. من ناحية أخرى، إذا قبِلنا أن السرد يتشكل في مجموعه من "الإطار" و"الحلقات"، فيجب على السارد أن يتصرف بصورة تجعل "الإطار" يعرض الشخصيات، ووضعياتها، ويضعها في بيئة معينة. وهو الأمر الذي لا يحذقه الكاتب إلا لماما، هذا الأخير الذي لا يفلح في منح قارئه الوسائل لاستكناه المرحلة الذهنية التي تُمكن من تحديد الحدث المحرِّك للسرد وكذا التأثيرات التي تطرأ على الشخصيات، والتي تعكس التجسيد الفعلي لـ "برنامجها". ويُشكل، من ناحية أخرى، تَوالُدُ الحلقات والعلاقاتُ فيما بينها نقطةَ ضعف أخرى تسم الكتابة الروائية، والتي ينتهي بها المطاف، أحيانا، إلى اختزال ذاتها في سلسلة غير متماسكة من الأفعال[200]. في النهاية، ثمة نقص في الإلمام الكافي بالعناصر التي يعتبرها بارث (1966) مؤسسة لِبنية المحكي، أي لغة المحكي والوظائف والأفعال والسرد ونسق المحكي. وينبغي الاشارة أيضا إلى أن النقد الأدبي الذي يُمكنه المساهمةُ في تكوين الكاتب ما يزال في بداياته في المجال الأمازيغي[201].

وتشكل *القصة القصيرة* جنسا جديدا لم يظهر في إنتاج التعبير الأمازيغي الأدبي إلا في الآونة الأخيرة، تماما مثلما هو الحال بالنسبة إلى *الرواية*، حيث تم نشر حوالي مائة مجموعة قصصية بين عامي 1988 و2017. ويمكننا أن نعتبر أن ثمة تطورا ملحوظا قد ميز هذا الإنتاج منذ ظهوره في نهاية الثمانينيات مع "*ئمارا‌ين*" (العشاق) (حسن إدبلقاسم، 1988)،"*تيغري ن تبرات*"(قراءة الرسالة) (علي الصافي مومن،1993)،" *تيمزكيد ؤفلا*" (المسجد الأعلى) (عبدالله حمزة،1991)، " *فسيليسا تافلكايت*" (فسيليسا الجميلة) (محمد أكوناض، 1996)، "*كار تاكمات*" (أخوة السوء) (محمد أكوناض، 1998)، "*أنزليف*" (المحروق) (محمد أشيبان، 1998) حتى حدود إنشاء المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية الذي يمثل مرحلة اتسمت بالدعم المؤسسي الممنوح للإبداع الأدبي عبر الجمعيات الثقافية، ولا سيما *رابطة تيرّا* التي نشرت ما يناهز ستين مجموعة قصصية قصيرة بين عامي 2010 و2017 بدعم من وزارة الثقافة في الغالب؛

---

[200] أنظر M. Fayol، 1994.

[201] أنظر Kh. Mouhsine، 2012 و A. Ouzine، 2018.

نذكر بعضا منها: "*تّلا د ورّاو نس* " (هي وأبناؤها) (داوود كرحو،2010)،" *تاش لّي د ئستماس*"(نذيرة الشؤم وأخواتها) (ل.مورابيح، 2011)، " *تاوادا ن ؤسّان*" (مسيرة الأيام) (أحمد إفقيرن، 2012)، "*كرا ن تفراس*"(بعض من الملامح)(عبدالله المناني، 2013)، "*تُجدّين ن كتوبر*" (ورد أكتوبر) (عبدالله صبري، 2014)، "ؤشّان إلسان *تيگاس*"(ذئاب تلتحف الجراح)(محمد أكوناض، 2015)، "*تُمكورارن ن يض*"(لصوص الليل) (ت.الفقير، 2016)، "*أهيّاض*"(المهرج) (أ.جنكار، 2017). وقد ساهمت أيضا الجائزة الأدبية الممنوحة من طرف بعض المؤسسات في تشجيع عدد من الكتاب، لاسيما الجائزة الأدبية الممنوحة من قبل المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية (نذكر على سبيل المثال: "*أملالا ن إسخاون نخ*"(تموجات...) لـ ح. بوشقر ،2011؛ "*ؤدّور ن ؤمور*" (سمو الوطن)، زايد أوشنا، 2011)؛ "*تازدايت*" (النخلة) إدلمودن لطيفة، 2017)، وجائزة الإبداع الأدبي الممنوحة من طرف القناة الثانية (نذكر على سبيل المثال: " *تاوگرات*"[202]، نجيب رشيد، 2009، "*أگو نْ توارگيت* "(دخان الحلم) ، أروهال خديجة ، 2010؛ " گا *تاوارگيت*" (أسوأ حلم) ، عزيزة نفيع ، 2012؛ "*أدفل د ئمتّينن*" (الثلج والجثث) ، دحو الحسن ،2012؛ "*أمودّو د ئمطّاون* (السفر و الدموع)، محمد حراك ، 2014. وقد منحت وزارة الثقافة سنة 2018، ولأول مرة في تاريخ جائزة الثقافة المغربية، جائزة الإبداع الأدبي الأمازيغي لعبد الله ألحيان عن ديوانه الشعري" *سا ئگورا دار ئلّيس نْ تافوكت*" (سبعة أبواب عند ابنة الشمس) ولفاضمة فراس عن روايتها" *أسكوتي ن تيلگّاوت*"(ذكرى...). وتجدر الإشارة إلى أن كلا النصين نشرتهما *رابطة تيرّا* أگادير. وسيكون لهذا الحدث، بالتأكيد، أثر إيجابي على تطوير إنتاج التعبير الأمازيغي الأدبي.

وتتميز المحكيات بتَباينها الأكيد الذي يتجلى في الطول غير المتساوي للقصص القصيرة؛ المتراوح بين بضع صفحات: نذكر على سبيل المثال " *ؤزوزّر ن ئيمطاون*"(درف الدموع)، م. بلقايد، 2014؛" گوؤ*مالو ن ؤلاون*" (في ظل القلوب)، العربي مومُوش، 2015؛ " *تيرسال* گو *ؤمرسال*"(ركائز في أرض هشة)، سعيد آيت حساين، 2016، وبين عشرات الصفحات: نذكر على سبيل المثال" آگو نْ توارگيت "(دخان الحلم)، خديجة أروهال، 2010؛ "*تُضابورن ن تايّو*"(جلود الحرباء)، أ. حيدار، 2011، "*أمناد گ تودرت*"(من صلب المعيش)، ر. أبغي، 2014، وغيرها. ويتجلى أيضا في الفئة المستهدفة التي تتسم، هي الأخرى، بالتنوع (الطفل، الراشد، المرأة ...)، تماما مثل الموضوعات المطروقة (المشكلات الاجتماعية، الهوية، العمل

[202] اسم شاعرة عمياء من آيت سخمان، عرفت بعدائها الشديد للمستعمر الفرنسي. (المترجم)

النضالي، التراث، الحنين ...)، وفي نوع الكتابة المعتمد الذي يمكنه أن يكون عربيا، لاتينيا و / أو كتابة تيفيناغ الهجائية. وتُميز طبيعةُ الكتابة المحكيات التي يمكن أن تنتمي إلى سجلات مختلفة (رومانسية، رمزية، إيديولوجية، واقعية، فكاهية، فلسفية، سريالية ...). إن إنتاج التعبير الأمازيغي في مجال القصة القصيرة ما يزال في طور النضوج. هكذا، يتطلب إتقان فن رواية السرد وفق قوانين النقد الأدبي الحديث كتابة موجزة ودرامية ومكثفة وذات وتيرة سريعة دون استطراد، مع إدراج الشخصيات في بيئة ومواقف حقيقية أو محتملة، وينبغي أن تكون قَفْلة القصة القصيرة متوَّقعة ومفاجئة وأن تكون حلقاتها متسلسلة. ويجب، حسب الكاتبة باسكال گوتيي، "*أن تكون القصة القصيرة على هيئة شكل هندسي محكَم. كل شيء يكمن في الإيجاز، في الحركة ثم في القفلة. تشبه القصة القصيرة بورتريها أو تخطيطا أوليا، والقارئ يمتلك رؤية منفلتة عنه.*" أما إذا نظرنا إلى القصة من زاوية النص المكتوب، فإن عيبَ الكتابة الأدبية الأمازيغية الرئيسَ يكمن، عموما، في النظر إلى السارد –الكاتب *الداخل حكائي* على أنه سارد من الدرجة الثانية يروي إلى شخصيات القصة الأخرى قصة أخرى يتواجد فيها مُحملةً بمعتقداته وتصوراته.

النص المسرحي

يعتبر النص المسرحي وافدا جديدا على الإنتاج الأدبي الأمازيغي. ثمة اليوم أقل من خمسة عشر نصا موزعة بالخصوص بين سوس والريف، وهي تشمل نصوصا مكتملة نسبيا، ولا سيما النص الافتتاحي "*وِسّان صميدنين*" (الأيام الباردة) من تأليف علي الصافي مومن (1983) الذي تلاه فيما بعد"*أناژور د ميدن*" (الفنان والناس) ، فؤاد أزوال (2008)؛ "*واف*"، محمد بوزگو (2009)؛ "*تاسليت ن وْژرو*"(عروس الصخر)، سعيد أبرنوص (2010)؛ "*ئس سول نَدّر؟*"(هل مازلنا أحياء؟) ، أزرگي الحسين (2010)، وكان لمسرح الأطفال نصيبه أيضا مع "*تاوّوري توف*"(العمل أحسن) و"*أرباثن د واسيف*" (الأطفال والوادي)، أزروال فؤاد (2008)، "*ئدير أمكسا*"(إدير الراعي)، سعيد أبرنوص (2008).. يأتي الاهتمام الواضح بالمسرح "الحديث" من قِبل عدد كبير من الجمعيات الثقافية، خاصة في سوس والريف، في سياق انبثاق وعي هوياتي تحمله الحركة الثقافية الأمازيغية. ولقد استفادت ولادة مسرح التعبير الأمازيغي "الحديث" من عدة عوامل؛ نذكر من أهمها: ظهور نخبة حاملة المشروعَ الثقافي الأمازيغي، إصدار أعمال الإبداع الأدبي والمجلات والبث الإذاعي والتلفزي فيما بعد، تأثير مسرح الهواة بالتعبير العربي، الدعم المؤسسي (وزارة الثقافة ، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية) ؛ علاوة على ذلك ، فإن التكوين الذي استفاد منه بعض المسرحيين في إطار تداريب أطرها متخصصون في

الخارج، قد أتاح إنشاء ورشات عمل تدريبية محليا وتحقيق إنجازات معترف بها، لا سيما تلك التي أنتجتها مجموعات مسرحية؛ مثل "*ويمزيز*"، "*تيفسيوين*"، "*أسايس ن ئمال*"، "*تافوكت*"، "*فوانيس*"، "*دراميديا*" وغيرها.

إن الطابع الجنيني لإنتاج النص المسرحي في إبداع التعبير الأمازيغي الأدبي والغياب شبه التام للنقد المتصل به يمنعنا من الحديث عن جنس أدبي بالمعنى الصحيح للكلمة. يبدو أن التكوين والممارسة غير الكافيين يظلان عقبة رئيسة أمام الإلمام بأساسيات الكتابة الدرامية. بصورة عامة، يحول افتقاد النص إلى فكرة تُبْنِيُه، كما يكشف عن ذلك فحص المحاولات القائمة، دون منح الشخصيات والعلاقات فيما بينها تماسكا، ودون اتصاف "الصراع" فيما بينها بالاتساق، ودون إحلال التماسك في مختلف الوضعيات. يجب أن تحظى البنية الدرامية بأكبر قدر من الاهتمام، خاصة العرض الذي يقدم العناصر الأساس المتصلة بالموقف: الشخصيات، الزمن وفضاء الفعل، والعلاقة الصِّدامية التي تؤجج الصراع بين الشخصيات الرئيسة والشخصيات المعارضة، وتطور الفعل عبر تسلسل الحلقات، ونقطة الذروة أو ذروة الفعل الذي يهيئ لحل الصراع الذي يفضي إلى النتيجة التي تضيء تمفصل عناصر الفعل.

الحضور النسوي

يشكل حضور المرأة في الإنتاج الأدبي مؤشرا سوسيو-ثقافيا يدل على درجة التعليم النظامي التي بلغتها الفتاة الناطقة بالأمازيغية وكذا على مشاركتها في تجديد الثقافة الأمازيغية. ونذكر من بين أهم المؤلفات: الرائدة فاطمة أكناو بقصتها القصيرة" *تاثرزيت*"(المشبك) (1990)، عزيزة نفيع (2012، 2015، 2016)، زهرة ديكر (2014، 2016، 2017، 2018)، مليكة موهجان (2015)، مليكة بوطالب (2015)، خ، ليدجدا (2017، 2018)، لطيفة بلمودن (2015)، ف. بزار (2015 ،2018)، ب. العدوزي (2016)، فاضمة فراس (2016)، ملعيد العدناني (2013، 2015، 2018)، فاطمة فايز (2013، 2018). وفي السياق ذاته، فقد خصصت *رابطة تيرّا* إحدى إصداراتها (2017) لنشر مجموعة من القصص القصيرة التي أنتجتها بالخصوصِ كاتباتٌ من جيل الشباب. علاوة على ذلك، فقد أنتجت المؤلِّفات دواوين شعرية ومجموعات قصصية وروايات وبعض النصوص الدرامية؛ تدور موضوعاتها حول *توبوس* الهوية باعتباره "مظهرا سرديا متواترا"[203].

[203] أنظر M. Weil، 1990.

خلاصة

يمثل الشعر والحكاية والمثل والأحجية أجناسَ التقليد الشفهي الرئيسة. وتقوم الأجيال المختلفة بتناقل هذا الإرث الأدبي دون أن تُحدث فيه تغييرات كبيرة. ويمكننا القول، بصرف النظر عن القطع الشعرية أو عن بصمة الإبداع الفردي الواضحة، بأن أدب التعبير الأمازيغي التقليدي هو إبداع جماعي. ومع ذلك، لا يمكننا حصر هذا الأدب في التقليد الشفهي لأن ثمة أشكالا من الإبداع الأدبي المكتوب التي تعمل على إغناء التعبيرات الأدبية الأمازيغية وتجددها. وقد ظهر هذا الأدب الجديد بفضل انبثاق نخبة حديثة منفتحة على تعبيرات العالم الأدبية في السياق الاجتماعي والسياسي لحقبة ما بعد الاستقلال التي اتسمت بحدوث تغييرات اجتماعية وسياسية وثقافية، وبالبحث عن الهوية وبظهور ثقافة حقوق الإنسان. هكذا، برزت إلى الوجود أجناس جديدة، لا سيما الرواية والقصة القصيرة والمسرح، بيد أن الأمر ما يزال يتعلق هنا بأدب شاب محدود الحضور، متسم بالطابع الأيديولوجي وبالتشدد الذي يتم التعبير عنه بواسطة مقاربة داخل-حكائية محملة *بموضوعات نمطية* متواترة[204]، بموضوعات وبمواقف ودوافع مبتذلة ما تزال تعوق، في كثير من الأحيان، بلوغ الجودة والنضج اللذين يرتهن إدراكهما بأصالة الإبداع وحذق الكتابة.

يمكننا القول، فيما يتصل بتسخير الإبداع الأدبي في مشروع "الصناعة الهوياتية"، إن الأدب الشفهي يتوافق مع مرحلة "الدائرة الكلامية" التي ترتبط بالوعي الهوياتي العاطفي، في حين أن الرغبة في إدراج التعبير عن الوعي الهوياتي الحديث تتلازم مع مرحلة "الدائرة الخطية". ومن المسلم به أن طبيعة "الدائرة " ما هي سوى مؤشر على سيرورة تحول الوعي الهوياتي الأمازيغي من مرحلة "الوعي التقليدي" إلى مرحلة "الوعي الحديث"[205].

---

[204] Topoï مفردها topos وتعني مجموع القوالب الأدبية أو البلاغية التي اكتَسبت بفعل التداول والتواتر صفة المعيارية و التواضع من قبل التقليد الأدبي برمته عبر عصور الكتابة الأدبية. ويحتفظ التاريخ الأدبي الإنساني بالعديد من هذه الأنماط، سواء في الآداب الغربية أو العربية أو الأمازيغية، ونذكر، على سبيل المثال بالنسبة إلى هذه الأخيرة، *توبوس* الرحلة في الحكاية العجيبة الشفهية، وما يستتبعه من أحداث نمطية تتفق في إطارها العام وتختلف فيما يؤثثها من أحداث وشخصيات وفضاءات. (المترجم)

[205] أنظر الحسين واعزي، 2001.

الشفهية ومنطق التدوين

تكريما لـ

گودي دجاك (1919-2015)

الإشكالية

ينضوي موضوع هذا الفصل إلى إشكالية العنف الرمزي العامة، وبطريقة محددة إلى "منطق التدوين"[206] باعتباره وسيلة توحيد وتدجين[207] الكلام والمِخيال الذي يستند إليه. يتعلق الأمر هنا بالكشف عن التأثير الذي تخضع له "الدائرة الكلامية" عندما تكون في تنافس مع "الدائرة الكتابية" لحظة وقوعها تحت السلطة الاختزالية للتدوين. تتعارض هذه الطريقةُ في طرح مسألة العلاقة بين الشفهية والكتابة، بصورة مطلقة، مع أطروحة دريدا (1967) الذي يفترض أن التراتبية المفروضة من طرف "الموقف الميتافيزيقي" للتقليد الفلسفي الغربي؛ بين كلام كلي الحضور وبين مكتوب مرفوض ومُبعَد طوال الوقت، تَكمنُ في حضورِ رغبةِ التخفيفِ من حدة الاختلاف القائمِ بينهما عن طريق إلحاق دلالة سلبية بالكتابة: "هكذا، فإن تفكيك هذا التقليد لن يكون بقلبه رأسا على عقب، كما لا يتجلى في تبرئة الكتابة، وإنما، بالأحرى، في تبيان لماذا لا تمارس الكتابة عنفها على لغة بريئة"[208]. تَبرز –انطلاقا من هذا "التفكيك" للغة

---

[206] نقترح هنا التدوين مقابلا لهذا المصطلح عوض الكتابة تفاديا للخلط بين المصطلحين الذي يدلان على معنيين مختلفين، إذ يعني التدوين الانتقالَ من الشفهي إلى الكتابي، الانتقالَ بالشفهي إلى الكتابة عبر تدوينه إما بواسطة كتابة صوتية (يسميها البعض الاستنساخ) أو بواسطة لسان معين من الألسنة المعيارية السائدة (الكتابة الهجائية). وعبارة (raison graphique) في صيغتها الفرنسية مستعارة من العنوا ن الرئيس لكتاب گودي في نسخته الفرنسية، وتعني المنطق الذي يتم الاحتكام إليه أثناءنقل الكلام الشفهي إلى الكتابة، إذ أن التدوين لا ينتُج عنه تشابه بين المصدر والهدف، حيث تتدخل الذات المدوِّنة دائما بالحذف أو بالإضافة أوبإعادة ترتيب العناصر باحتكامها إلى عوامل متعددة ذاتية–نفسية، اجتماعية، إيديولوجية–سياسية، ثقافية...(المترجم)

[207] أنظر Jack. Goody، 1977.

[208] المرجع نفسه، ص.55.

والهادفُ إلى إرساء الكتابة-الحاجةُ إلى علم للكتابة، و"علم لأنساق التدوين والمحارف"[209]. ويتمثل الهدف من هذا العلم في تحديد شروط ظهور الكتابة في تفكير زمن الماضي، وكذا تحديد مكانتها في الفكر الذي سيأتي فيما بعد.

لا يكمن غرضنا الأساس هنا في عكس المنظور بحسب تفكير دريدا، وإنما في توضيح كيف تؤدي أنماط كتابة الشفهي صوتيا إلى ضياع بعض مظاهر العمل الشعري الأساسِ. وتتجلى المظاهر التي نود التركيز عليها هنا في الظواهر النظمية، ولا سيما التنغيم والنبر والإيقاع. ولقد استقينا الأمثلة التوضيحية من أدب التعبير الأمازيغي، لسان "تشلحيت" الدارج (جنوب غرب المغرب)؛ أما بالنسبة إلى الإشكالية والتحليل، فيبدو لنا أنهما يكتسيان طابعا أكثر شمولية.

كتابةُ الشفهيِّ الصوتيةُ

نعني بـ "تقنيات الكتابة الصوتية" أنساق الكتابة الهجائية وكذا أنماط الكتابة الصوتية المستخدمة لضبط الكلام باستخدام الرموز المتواضَع عليها.

أنساق الكتابة الهجائية

تتم كتابة أدب التعبير الأمازيغي هجائيا باعتماد أنساق كتابة هجائية مختلفة: الأبجدية العربية (على سبيل المثال نصوص محمد الهوزالي والإنتاج المعاصر)، الأبجدية اللاتينية (على سبيل المثال النصوص التي تم جمعها خلال الحقبة الكولونيالية، وتلك التي قام بجمعها الباحثون الحديثون)، وأخيراً أبجدية تيفيناغ (النصوص التي نشرها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية على سبيل المثال). إن المشاكل التي تطرحها هذه الأنظمة عديدة ومتنوعة[210].

---

[209] ابتدع هذا المصطلحَ اللغويُّ إگناتش گيب عام 1955 بهدف دراسة أنساق الكتابة وبنية المحارف، وكذا العلاقة بين اللغة الشفهية(المنطوقة) واللغة المكتوبة(المدوَّنة)، ويبدو أن المسألة لا ترتبط بما هو تقني صرف، وإنما تتعداه إلى ما يرتبط بمجالات أخرى ذات صلة (أنتروبولوجية، ثقافية، نفسية...). أنظر الهامش أعلاه. (المترجم)

[210] أنظر في هذا الباب L. Galand، 1977؛ M.S. Chaker، 1983؛ A. Elmedlaoui، 1999.

أنماط الكتابة الصوتية

تتحدد أنماط الكتابة الصوتية بالأحرف اللاتينية المعتمدة على نطاق واسع، في نمطين أحدهما ذو طبيعة فونولوجية والآخر ذو طبيعة صوتية:

1. لا تأخذ الكتابة الصوتية الفونولوجية في الحسبان سوى وحدات التمفصل الثاني ذات الوظيفة التمييزية في اللسان، أي الوحدات الصوتية. إنها كتابة صوتية مجرّدة بما أن الوحدات الخطية المستعملة تجعل النظام الصواتي نظاما كامنا وراء اللسان، دون أن تأخذ بعين الاعتبار الوحدات الملموسة التي نصادفها في تنوع الانجازات المختلفة وتغيُّرها؛

2. أما بالنسبة إلى الكتابة الصوتية ذات الطبيعة الصوتية الصرفة، فهي تمثل جهدا يتم بذله في اتجاه الضبط الحرفي الدقيق للكلام في وحدات خطية. يمتاز هذا النوع من الكتابة الصوتية بميزة استعادة الخصائص الصوتية للتنويعات الخاصة بالألسنة الدارجة والألسنة الجهوية والألسنة الفردية. ومع ذلك، فبقدر ما يمكن لكتابة صوتية أن تكون دقيقة ومتأنية، فإنه لا يمكنها أن تكون سوى كتابة تقريبية فقط؛ كما إنها تكون قاصرة تماما عندما يتعلق الأمر بأخذ بعض الظواهر المافوق قطعية بعين الاعتبار؛ مثل التنغيم والنبر والإيقاع، ناهيك عن لغة الجسد، الإيماء، التقطيع العروضي، الترتيل وغيرها. والحال أن هذه الوقائع تؤدي وظائف مهمة، لا سيما في الإنتاج الأدبي، وبالخصوص الوظيفة التعبيرية والوظيفة الشعرية.

وجاهة الظواهر النظمية

يتم هنا فحص وجاهة الظواهر النظمية، بما في ذلك النبر والتنغيم والإيقاع، على ضوء الوظائف اللغوية وتأثير الكتابة الصوتية على التأويل.

وظيفة أساسٌ ووظائف ثانويةٌ

لقد قيل في كثير من الأحيان أنه يتم تمثيل الوظيفة الرئيسة للغة بالوظيفة المعرفية، أو أن وظيفة التواصل، والوظائف الشعرية والتعبيرية والإفهامية والانتباهية، تعتبر كلها من قبل اللسانيين وظائف ثانوية. علاوة على ذلك، فإن عناصر اللغة الأساس، بالنسبة إلى العديد من اللسانيين، تتمثل في الوحدات ذات التمفصل المزدوج (الوحدات الصوتية ووحدات المعنى)،

ويقال إن الظواهر النظمية والوظائف التي تقوم بنقلها تنتمي إلى مجال المقاربة الخارجية، لا إلى مجال المقاربة الداخلية[211]، في حين أنه بإمكان الظواهر المافوق قطعية أن تكون ذات وظيفة تمييزية في بعض الألسنة (على سبيل المثال، الرنة والحركة). لقد كان جاكوبسون (1963) من بين اللسانيين القلائل الذين بينوا أن فعل التواصل هو بمثابة حزمة من الوظائف اللغوية، دون أن ننسى، في هذا الباب، تأملات طروبيتسكي (1939) بخصوص الأسلوبية الصوتية وكذا مساهمة فونجي (1983) عن البعد الرمزي للتصويت. وعلى هذا الأساس، نميل إلى الاعتقاد بأن ما يسمى بوظائف اللغة الثانوية يتم نقلها بشكل أقل بواسطة المقاطع (الوحدات الصوتية) بدلا من الظواهر المافوق قطعية. ويسود الاعتقاد، في غالب الأحيان، بأنه لا يمكن التحكم في هذه الأخيرة بسهولة بطريقة منهجية. من المسلم به أن المهمة تبدو دقيقة، في ظل غياب تحليلات إجرائية مناسبة. بيد إنه يمكننا القول بالفعل إن عناصر الخطاب "التعبيرية" و "العاطفية" تشكل نسقا من العلاقات المستقلة التي تحكمها بعض القواعد، ثم إنه حتى لو بدا، *مسبقا*، بأن الفروق الدقيقة التي يتم التعبير عنها بواسطة الرنة، على سبيل المثال، لانهائية وبأنه يمكن إلحاق إحدى متغيرات التأويلات الدلالية بالمنحى النبري[212] ذاته، فإن المتغيرة الدلالية لا تؤثر على دلالة الملفوظ الأساس، بل إن الأمر يتعلق، بالأحرى، بتعديلات "أكسيولوجية" ذات طابع تفاعلي.

الكتابة الصوتية والتأويل

لا تعد عملية الكتابة الصوتية للأدب الشفهي عملية تقنية بسيطة، بل إنها تشمل بالطبع جوانب "تقنية" بحتة؛ مثل اعتماد نسق كتابة هجائية لضبط *انسيابية الصوت*، واعتماد خيار كتابة صوتية صرفه أو كتابة صوتية فونولوجية، وغيرها من الجوانب الأخرى، بيد أنها لا تشتمل على بعض الجوانب التي تلغي ذاتية المدون الصوتي الذي لم يعد بالكل ذلك "التقنيُّ" الذي يقوم بنقل الشفهي إلى المكتوب صوتيا، وإنما أصبح ذاتا منخرطة اجتماعيا وثقافيا. إذا كان استبدال الوحدات الخطية بوحدات صوتية لا يطرح أية مشاكل رئيسة للمدون الصوتي، فإن

---

[211] هذه ترجمة تقريبية للزوج التقابلي (émique et étique)، وتُكتب أحيانا بصورة مقتضبة (émic et étic). ويدل هذا التقابل على نوعين من التحليل المعتمد في الدراسات الأنتروبولوجة والثقافية، حيث يشير المصطلح الأول إلى المقاربة الداخلية للظاهرة المدروسة التي تتم من وجهة نظر الذات المنتمية للظاهرة، في حين يشير المصطلح الثاني إلى المقاربة الخارجية التي تعتمد وجهة نظر الدارس الذي يوجد في استقلال عن الظاهرة موضوع الدراسة. (المترجم)

[212] يعد هذا المنحى عنصرا رئيسا في كل التأويلات التي يستتبعها نطق ملفوظ معين، والتي ترتبط أساسا بالرنة والحركة (عوامل صوتية)، بل وقد تشمل حتى الجوانب التركيبية للملفوظ والعوامل النفسية والاجتماعية المحيطة. (المترجم)

استعادة الظواهر النظمية يغدو أكثر تعقيدا بسبب القيود التقنية للرموز المستخدمة عموما لاستعادة هذه العناصر، ونقصد بها "علامات الترقيم" الآتية: [!؟ ؟!، – ... /: '//]. علاوة على ذلك، يمكن ترجمة هذه الرموز إلى قيم أكسيولوجية متنوعة ومتناقضة في بعض الأحيان، على سبيل المثال، يمكن لعلامة الاستفهام أن تدل على سؤال محايد أو غير محايد، سؤال غير مباشر أو ذو طبيعة بلاغية أو شبه تساؤل، أو غيرها من الأسئلة.

لنتأمل المثال الآتي المأخوذ من "سكيتش" للممثل الكوميدي الشهير فارس المعروف بـ "باقشيش"[213]. تُظهر اللوحة مشهدا لعاملين موسميين وصاحب مزرعة يتفاوضان حول الأجر. يوجه صاحب المزرعة السؤال الآتي:

(1) "ما الثمن الذي عرضوه عليكم؟" (منشك أداك فكان؟)

يمكن أن يستدعي هذا التساؤل تأويلات دلالية متعددة بحسب منحى نبر الجملة، إذ يمكننا الحصول، على سبيل المثال، على التأويلات الآتية:

1. تساؤل محايد (بدون نية مستبطَنة)
2. تساؤل يتم برنة مألوفة
3. تساؤل يتم برنة عدوانية
4. تساؤل يتم برنة ساخرة
5. تساؤل استنكاري

ومن ثمة، فإن علامة الاستفهام محملة بتناقض دلالي يمكنه أن يفضي إلى الغموض، ولذلك لابد من قراءة النص في شموليته، وبالخصوص معرفة *الهابيتوس* الثقافي واللغوي للمجتمع المعني بالأمر حتى يتمكن القارئ من تجاوز التناقض وحل الغموض.

النبر، التنغيم والإيقاع

يوضح المثال الذي قدمناه للتو، بصورة جلية، سلطة التأويل ورهاناته انطلاقا من الكتابة الصوتية. ويُعد تحديد موقع تجلي هذه السلطة وهذه الرهانات مسألة معقدة، إذ ينبغي ضبطه على مستوى تشفير النص وفك شفرته؛ من الضروري أيضا ضبط الفضاءات التي يحتلها

---

[213] أنظر A. Boukous، 1977، ص. 164.

القائمون بهذه السلطة، ونقصد بهم المدون الصوتي والمترجم على مستوى التشفير، والقارئ على مستوى فك التشفير. ويجب كذلك أن نميز بين وضعية الذي يفك شفرة النص (أو قارئ النص المكتوب) وبين وضعية قارئ النص المترجم. لنسجل، في نهاية المطاف، أننا عندما نكون بصدد نص مترجم، فإننا نجد أنفسنا أمام تداخل مستويات التشفير وفك التشفير، مما يجعل عملية التأويل غير مضمونة النتائج إلى حد بعيد، بما أنه يتعين علينا، في نهاية الأمر، تأويل مُنتَج من الدرجة الثانية. ويمكننا تجسيد سيرورات التشفير وفك التشفير باستخدام الشكل الآتي:

(2) المرتكَز الأساس: نص شفهي

س1 تشفير من قبل الفاعل (ف1) للمنتَج(م1) ضمن اللغة الخارجية/الداخلية (ل.خ. د1)

ف2 مدون صوتي مترجم

س2 تشفير بواسطة ل أي اللسان الذي تم به أداء النص الشفهي

فك التشفير بواسطة ل.خ.د.1

↓ تشفير بواسطة ل.س. ت2

م2 النص المكتوب صوتيا النص المترَجم

ف3 فاكُّ التشفير القارئ

م3. س فك التشفير

مفتاح الرموز:

ف1: الفاعل الأول أو مؤلف النص الشفهي.

ل 1: اللسان الذي تم أداء النص الشفهي واسطته.

م1: المنتج1 أو النص الشفهي الأساس.

م.س: مستوى السيرورة.

ل.خ.د.1: لغة –خارج/–داخل.

ل.س.ت1: لسان الترجمة.

لقد رأينا كيف أن المدون الصوتي محدود تقنيا في العمل الذي يقوم به بسبب الحدود ذاتها التي تفرضها أنساق وأنماط الكتابة الصوتية المعتمدة. لنرَ الآن كيف يشتغل النص الشفهي بواسطة النظم.

النبر

يعتمد فكُّ تشفير النص المكتوب صوتيا، بالتأكيد، على طريقة الكتابة الصوتية المعتمدة، لكن الذي يقوم بفك الشفرة أبعد من أن يكون ذاتا سلبية تقوم بإنجاز النص المكتوب صوتيا بشكل آلي؛ بل إنه يُعمِل، على العكس من ذلك تماما، سلطَته في التأويل. لنتأمل البيت الأول من المقطع الشعري الآتي المأخوذ من قصيدة" *نكّ ديم أنمون*" (لنجتمع سويا) لمحمد الموساوي[214]، والتي غناها مبارك عموري:

(3)

تازويت نرا نيكّ ديم أنمون	*أيتها النحلة أود مصاحبتك*
أرد نكَّر زيكّ غ ؤزْزُوو	*نستيقظ باكرا مع نسيم الصباح*
ناسي د أجّيك ؤمليل نزضي ت	*ونقطف زهورا بيضاء نسحقها*
نسكر تامّت ئشوان نبضو تّ	*لنصنع منها رحيقا رائعا نقتسمه*
نْسّيميم ئس ئلس ن يان ئگان أماضون	*ونحلي به لسان كل عليل*
زوند أسافر ئجيجّين ميدن	*مثل الدواء الذي يداوي الناس*

يمكن تركيز كل واحدة من الوحدات الصوتية في البيت الأول من النموذج الثالث (3) بواسطة عملية التأكيد النبري (الذي يحدث بواسطة الحركة ')؛ ومن ثمة، يمكن أن يكتب هذا البيت بخمسة تأويلات صوتية:

(4)

1. ' تازويت نرا نكّ ديم أنمون
2. تازويت 'نرا نكّ ديم أنمون
3. تازويت نرا 'نكّ ديم أنمون

---

[214] أنظر محمد مستاوي، 1979، ص. 49.

4. تازويت نرا نكّ 'ديم أنمون

5. تازويت نرا نكّ ديم 'أنمون

('= الحركة)

تُدرِج هذه التأويلات الصوتية فروقا دلالية ذات قيمة مهمة من وجهة نظر الإنجاز، ومع ذلك لا يوجد مؤشر خطي هجائي في النص يشير إلى طبيعة سيرورة النبر؛ لذلك يُترك قدر كبير من التصرف (والتعسف) للقارئ.

التنغيم

يمكن للقارئ، بالنظر إلى حياد التمثيلِ المقطعي للنص، أن يقوم بقراءة متعددة لهذا الأخير بما أنه يتضمن إمكانات صوتية-دلالية مختلفة. ويمكن التحكم في هذه الامكانات بواسطة تمايز في المنحى اللحني. ويرتهن هذا التمايز بالعوامل الآتية:

1 -السجّل الصوتي (مرتفع / خفيض)؛

2-الفرق بين مستويات التنغيم (مهم / ضعيف)؛

3-المنحى اللحني (صاعد / هابط) أو مركب (صاعد/هابط/ هابط/صاعد)؛

4-مدة المنحى (طويلة/ قصيرة)؛

5-كثافة المنحى (قوية / ضعيفة).

لنتأمل الملفوظ الافتتاحي لـ "سكيتش" فارس[215] للتمثيل لهذه الظاهرة" *محمد تريت أزاغار*"(محمد، هل تريد أن تذهب إلى السهل؟)، يمكن لهذا الملفوظ أن يتخذ العديد من المنحيات اللحنية اعتمادا على بنية الشبكة التي تُكونها العوامل التي تم إدراجها للتو؛ سنحتفظ المدارات الآتية:

[215] أنظر المرجع ذاته.

(5–أ)

غار

ـمد تريت أزا

1-محـ

غار

تريت أزا

2-محمد

تريت غار

3-محمد أزا

أزاغار

4-محمد تريت

تريت

5-محمد أزاغار

ـمد

تريت أزاغار

6-محـ

غار

أزا

تريت

7-محمد

إن القيم الدلالية التي نعتقد أنه يمكننا إسنادها لكل من هذه المدارات اللحنية، هي على التوالي كالآتي:

(5-ب)

1. تساؤل محايد (بدون نية مستبطَنة)؛
2. تساؤل + دعوة؛
3. تساؤل + ارتياب؛
4. تساؤل + التركيز على الوحدة الصرفية الأخيرة؛
5. تساؤل + استياء؛
6. تساؤل+ استنكار لين؛
7. تساؤل + استنكار شديد اللهجة.

الإيقاع

يشكل الإيقاع بدوره عنصرا مهما في الخطاب، إذ يتطابق مع كل سجلٍ صوتي إيقاعٌ محددٌ؛ والأهم من ذلك، يبدو لي أن الإيقاع والخطاب في أدب التعبير الأمازيغي مرتبطان ارتباطا وثيقا ببعضهما. لنأخذ مثالا من الأدب الديني وآخر من الأدب "الدنيوي":

الأول: إيقاع النص الديني هو إيقاع الترتيل الرتيب، وتكون فيه الحركة واسعة وبطيئة ومُرَنَّمة: أنظر على سبيل المثال تلاوة البيتين الآتيين المأخوذين من ديوان "*الحوض*" للهوزالي:

(6) *لباب لغوسل داغ نتّان أَتّ ئد أويغ* سأخوض في باب الطهارة

عاوني ئي گيس أوسي ئي گيس أباب ئنو ألباري فلتكن لي عونا في تناوله يا الله!

الثاني: أما بالنسبة إلى إيقاع النص الشعري "الدنيوي"، فهو إيقاع التقطيع العروضي؛ هنا يتم تقسيمه إلى أقسام وفقا لقواعد وزنية صارمة[216]. لنقتبس البيتين الآتيين المأخوذين من قصيدة مُغناة:

[216] أنظر H. Jouad، 1983، ص 98.

(7)	O	W	S	W	O	S	W	S	W
	a	ri	ttay	La	Il	ba	za	ritt	rus[217]
	أ	ري	تّاي	لا	لّ با	زا		ريتّ	روس
	w	w	s	w	o	s	w	s	w
	a	ri	ffal	ta	yu	fi	yi	kal	ni[218]
	أ	ري	فّال	تا	غو	في	غي	كال	ني

إن كتابة هذه النصوص صوتيا لن تفيد القارئ غير الملِمّ بالبنيات النظمية للسان إنتاج هذا الأدب؛ وبالمثل، فإن القارئ الذي يجهل البنيات الوزنية للأجناس الشعرية للأدب المعني بالأمر، لا يمكنه أن يكون في مأمن من أخطاء الكتابات الصوتية غير القائمة على الوزن.

العَروض، الترجمة والتأويل

لا يمكن اعتبار الترجمة بصورة عامة، وترجمة النص الشفهي بوجه خاص عمليةً تقنية صرفه، إذ أن العمل الناتج عن العملية الترجمية يكون مُحَمَّلا بالذاتية وبالأنماط الثقافية الخاصة، وبصورة عامة بـ "إيديولوجية" المترجم. كما أن الكلام المكتوب صوتيا وكذا الكلام المترجم يكون عرضة لعمليات البتر وأوجه التحريف التي تشوهه وتفقره وتشيؤه. ومن ثمة، يصبح محكوما على الترجمة بالفشل، إن لم يكن بسبب عدم الملاءمة، فعلى الأقل بسبب التقريب، بل بسبب طابع الثقافات المميِّز الذي يتعذر القفز عليه، وإلى حد ما بسبب التراكيب اللغوية لكل من النص المصدر والنص الهدف.

نلاحظ، بالنسبة إلى الأدب الشفهي، أن المترجم يختار تأويلا محَّددا، بينما يكون النص محمّلا بإمكانيات دلالية، ولا يمكن أن يوجد ثمة مسوغ يستند إليه المترجم في اختياره هذا التأويل أو ذاك واستبعاده تأويلا آخر ماعدا إذا كان هذا المسوغ اعتباطيا وتعسفيا. ومع ذلك، فإنه يُعد أمرا حاسما، ولا بد من أن نكرر ذلك، أن اختيار تأويل معين لابد من أن تستند إلى الظواهر النظمية.

---

217 يُحلق الباز ويحط (أر ئتّايلال لباز أر ئتروس)

218 على الأرض يتخلص من كربته (أر ئفّال تاغوفي غي كالني)

لنعد إلى فارس[219] لتوضيح العلاقة بين النظم والتأويل.

(8) لنأخذ الجملتين الحواريتين الآتيتين ج1 و ج2 :

ج1–محمد *تريت أزاغار*؟ محمد هل تريد أن تذهب إلى السهل؟

ج2–ريغ *ت*. نعم أريد ذلك!

لقد درسنا في (5) (ب) التساؤل المتضمن في ج1 من وجهة نظر التنغيم، أنظر الآن الإجابة في ج2:(ريغ ت!)

1. للوهلة الأولى، نلاحظ ألا وجود في النص الشفهي لأي مؤشر يسمح بالإشارة إلى وجود علامة التعجب، وكان بإمكاننا التعبير عن الوقف بوضع النقطة (.). ومن ثمة، فإن تأويل الوقف على أنه تعجب هو اختيار المدون الصوتي و / أو المترجم؛
2. إن ترجمة (*ريغ ت!*) بـ(نعم أريد ذلك) هي أيضا ترجمة تعسفية بما أن ثمة ترجمات أخرى ممكنة، على سبيل المثال: *بالتأكيد، بكل تأكيد، عن طيب خاطر، بالطبع، أتمنى ذلك، أود الذهاب إلى هناك، من الطبيعي*[220]، إلى غيرها من الترجمات الأخرى. هنا أيضا على ما يبدو، أي اعتمادا على معطيات النص الشفهي، لا وجود لما يبرر الترجمة المقترحة، أو لما يسمح باستبعاد الترجمات الأخرى، ثم إن الترجمة المعتمدة لا يمكنها أن تكون ملائمة إلا إذا أتيحت للمترجم إمكانية التحصل على النص الشفهي، علاوة على ضرورة إلمامه في الوقت ذاته بلسان المصدر ولسان الهدف وبالفروق الدقيقة القائمة بينهما. بيد أن هذه الفروق الدقيقة يمكن ملاحظتها على الفور في المنحنى اللحني للملفوظ مثلما يمكننا أن نرى ذلك في التجسيد المقترَح في (9):

---

[219] أنظر المرجع نفسه.

[220] ندرج هنا المقابلات الفرنسية المعتمدة:

certes, assurément, volontiers, bien sûr, je le souhaite, je voudrais y aller, je veux y aller, évidemment . (المترجم)

(9)

1- القيمة التلفظية

2- قيمة مستبطَنة مع لمسة عدوانية

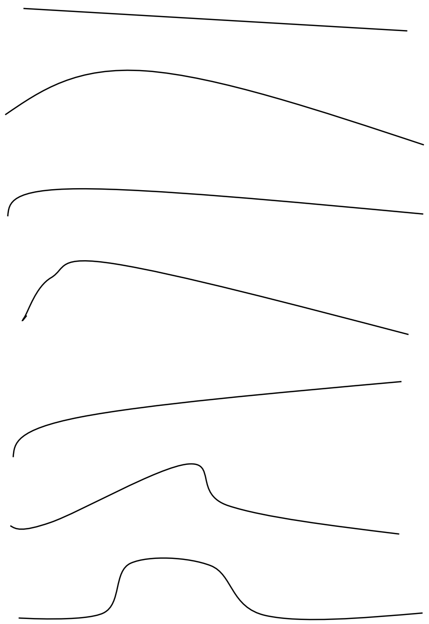
3- رغبة متأرجحة

4- رغبة أكيدة

5- قبول + امتنان

6- عدوانية ملحوظة

7- رغبة محبَطة



يبدو أن العناصر الايقاعية والنبرية تؤدي، إلى جانب الظواهر التنغيمية، دورا كبيرا في إلحاق ترجمة معينة بالخطاب. في الواقع، إن تبني إيقاع محدد (إيقاع بطيء / سريع / متشنج) يمكن أن يعبر عن التركيز النبري / عن المحاكاة الساخرة / عن الانفعال، وعن غيرها، كما أن إبراز القيمة النبرية لوحدة صوتية أو لمركب يؤدي إلى التبئير على هذا العنصر. ومن ثمة، يجب أخذ اقتران النظم بالمعنى بعين الاعتبار في عملية الترجمة.

خلاصة

يبدو لي أن ثمة ملاحظتان تفرضان ذاتهما في نهاية هذا الفحص الموجز للعلاقة بين الكتابة الهجائية والنظم والتأويل في النص الشفهي؛ إحداهما ذات طابع نظري والأخرى ذات طابع منهجي. لقد حاولنا، باعتماد بعض مقاطع أدب التعبير الأمازيغي (لسان تشلحيت الدارج)، تبيان بعض الظواهر الملازمة للانتقال من الشفهي إلى الكتابة أو، من الناحية التصويرية، بتثبيت الكلام عن طريق الكتابة الهجائية. يمكننا القول إن الكلام يكون، ضمن هذه السيرورة، في صراع مع (قِوى) نظام الكتابة الهجائية. علاوة على ذلك، فإن الاستعارة التي تنقلها عبارة "التثبيت بواسطة الكتابة الهجائية" هي في حد ذاتها بليغة، إذ يؤدي التثبيت إلى شل الحركة

بواسطة الإكراه، إلى تحييد الدينامية، وإلى إبادة الحيوية. هكذا، ودون الرغبة في التشكيك في هذا الإنجاز الثمين للإنسانية المتمثل في الكتابة لأنها هي التي سمحت لها، بعد كل شيء، بالانعتاق من عصور ما قبل التاريخ، فإنه يجب أن نعترف بأن الكتابة الهجائية نظام اختزالي يسير في اتجاه إفقار الكلمة واجتثاثها من أصولها. يمكننا القول، بهذا المعنى، إن الوسائل السمعية والبصرية التي توفرها التكنولوجيا الحديثة، ولا سيما الفيديو، تفرض نفسها علينا باعتبارها تتجاوز أنساق الكتابة الهجائية المستخدمة حتى الآن. وبوسعنا القول، في ظل الوضع الحالي، إن الكتابة الهجائية تشتغل كغيرها من المؤسسات الاجتماعية الأخرى التي تنهض على أسس فرض المعيار بواسطة الإكراه[221]، الاكراه الذي يقال عنه في أماكن أخرى بأنه جمعي؛ ومن ثمة، يتوافق حوله الأفراد بِحُرية. ويتحدث گودي (1977)، من جهة أخرى، عن "تدجين الفكر المنطلق"[222] بواسطة الكتابة. وبهذا تشتغل الكتابة الهجائية بوصفها أداةَ وفضاءَ ممارسةِ العنف الرمزي.

ويتضح من التحليل المنجَز أن الإلمام بالصيغ النظمية وبدلالتها أمر ضروري في العملية التأويلية على مستوى الإدراك، كما على مستوى الإنجاز (الشفهي والمكتوب). ومع ذلك، فإن الكتابة الصوتية الخطية غير كافية مهما كانت دقيقة لاستعادة الظواهر النظمية باعتبارها خصوصيات مميِّزة للكلام؛ ويعد عدم كفايتها هذا أكثر إشكاليةً، حيث يمتلك النظم حمولة شعرية قوية. فهل نذهب إذن إلى حد التأكيد المتطرف الآتي: ألا يكمن الخطاب الشعري إلا في الشفهية فقط؟ بيد أن استيعاب الظواهر النظمية وإضفاء الطابع الموضوعي عليها يطرحان مشاكل منهجية حقيقية. تظل المقاربة التي اعتمدناها في هذا الفصل انطباعية لأنها تنطلق من حدسي بوصفي متحدثا ينحدر من هذا المجال؛ وينبغي، لكي تكون هذه المقاربة دقيقة، أن يعتمد التحليل على دراسات إجرائية من شأنها أن تتيح التحديد الموضوعي والشمولي باستخدام أدوات مثل أداة تحليل اللحن، وصنافة المنحنيات اللحنية من حيث الأنماط النبرية ومواجهة هذه الأنماط مع المحتويات الدلالية المناسبة. وهذا لا ينفي عن التحليل المنجَز قيمته الاختبارية فيما يتعلق بالوضع الذي تحتله إشكالية علاقة الكتابة بالشفهية. وعلى مستوى آخر، فإن الانتقال من الثقافات الشفهية إلى الكتابة، وبعبارة أخرى العبور من "الدائرة الكلامية" إلى "الدائرة الخطية"، غالبا ما تتم ترجمته على أنه "تقَدُّم" في سيرورة الاندماج في الحداثة بواسطة تخليص الهوية "من اللاعقلانية البدائية " قصد إدماجها في " العقلانية الحديثة".

---

[221] أنظر Jack. Goody، 1977.

[222] "domestication de l'esprit sauvage" آثرت ترجمة الوصف (sauvage) بـ (المنطلق) عوض المتوحش لما يحمله هذا الوصف الأخير من دلالة قدحية لا تتوافق والمعنى المعبر عنه. (المترجم)

سيرورة نقل التراث

تكريما لـ

پول پاسكون (1923-1985)

الإشكالية

إن سيرورة التغيير الثقافي المكثف المتواصلة في المجتمع المغربي تتم في ظل تأثير التحول الاقتصادي والاجتماعي، كما تظهر آثارُها على الشباب بصورة خاصة بواسطة التعليم والتمدين. وقد شكلت الآثار التي أحدثَها هذا التغييرُ على الشباب المغربي موضوعَ العديد من الدراسات، لا سيما فيما يتصل بمواقفهم[223]، وقيمهم واستراتيجياتهم[224]، وتمثيلاتهم السياسية[225]، واندماجهم الاجتماعي[226]. وتسعى هذه الدراسة إلى التعرف على *الهابيتوس*[227] الثقافي للشباب عن طريق تحليل دوافعهم وتمثيلاتهم فيما يتصل بالثقافة التقليدية، ولا سيما التقليد الشفهي، كما يهدف هذا الفصل إلى تقديم تقييمٍ عن معرفة الشباب بالثقافة التقليدية واعترافهم بها قصد إدراك درجة التغيير الثقافي الطارئ في المجتمع المغربي. علاوة على ذلك، فإنه يهمنا أيضا معرفة ما إن كان بإمكان "الشباب"، بوصفهم شريحة اجتماعية، الانفصالُ عن "الدائرة الكلامية" للاندماج في "الدوائر الوسائطية " ويَصلحوا أن يكونوا، بمثابة قاطرة في عملية الانتقال نحو "المشروع الحديث".

---

[223] أنظر P. Pascon et Bentahar، 1969.

[224] أنظر R. Bourqia et al.، 1995.

[225] أنظر M. Bennani-Chraibi، 1995.

[226] أنظر A. Dachmi et E.M. Haddiya، 1996.

[227] آثرنا التعريب اللفظي كما هو سائد لدى العديد من الباحثين والمترجمين بخصوص هذا المصطلح، وذلك لعدم كفاية أي مقابل عربي في التعبير عن المفهوم المحمول الذي تتدخل في تكوينه مجموعة من المتغيرات. ويعني *الهابيتوس* مجموع ما يتحصله الفرد من تجارب شخصية في ارتباطه بالمؤسسة إلى درجة تصبح معها سماتٍ تطبع شخصيته وتُوجه سلوكه.. وتُطرح، في هذا السياق، العلاقة مع المؤسسة؛ أي مدى حرية الفرد أو تبعيته لهابيتوس المجتمع فيما يتصل بسلوكه وتطلعاته وأنماط تفكيره وأحاسيسه. (المترجم)

يوضح بورديوه (1980)، في نصه الموسوم "الشباب مجرد كلمة"، كيف يحدث في المجتمع الفرنسي التقسيم إلى مجموعات بواسطة التلاعب[228] بالمجال الاجتماعي بغرض إقامة نظام يتعين فيه أن يقف كل فرد في مكانه. وتَعمَد المدرسة، في ظل هذا التنظيم، إلى الإقصاء الرمزي للشباب وتتلاعب، نتيجة لذلك، بتطلعاتهم. ونذكر من بين آثار هذا التلاعب، درجة وطبيعة التكوين المتاح، وبتلازم معها، قيمة الرأسمال الرمزي المخصص للشهادة الممنوحة، والمتمثل في الإعلاء أو الحط من قيمتها بسبب التضخم. هكذا، في المجتمعات الغربية، حيث رَاكم تاريخ النظام المدرسي تجربة مهمة تسمح لنا بفهم آثارها على المدى الطويل، تشتغل المؤسسة التعليمية بوصفها مصدر منح الناس امتيازات انتقائية بحسب الانتماء الاجتماعي. تُعد المدرسة، ضمن هذا المنطق، بوتقة رئيسة لإعادة الإنتاج الاجتماعي بواسطة اللعبة ذاتها لإعادة إنتاج بنية توزيع الرأسمال الثقافي. أود، خلافا لتوقعات هذه النظرية، أن أحاول تبيان أن المدرسة في المجتمعات المحيطية، لاسيما في حالة المجتمع المغربي، تتدخل بوصفها أداة قوية تتكفل بغرس ثقافة منفصلة عن البيئة السوسيو-ثقافية التقليدية، ولكنها تضمن إنتاج نخب جديدة، على الأقل خلال العقود الأولى لما بعد الاستقلال. تفرض الثقافة المكتسبة في المدرسة معارف وقيم ومعتقدات تختلف عن تلك الخاصة بالثقافة التقليدية. هكذا، فإن الصراع بين الأجيال يزداد حدة خاصة وأن غالبية البالغين أميون. ويتم التعبير عن هذا الصراع بطرائق متعددة من بينها رفض التقليد الشفهي الذي يعتبر بمثابة ثقافة عفا عليها الزمن، ثقافةِ وضعٍ اجتماعي يُفترض أنه وضعٌ أصبح من الماضي.

مظاهر منهجية

أسئلة البحث

كيف يتصرف الشباب إزاء التقليد الشفهي بافتراضنا أن النظام المدرسي في هذا النمط من المجتمع يساهم في توفير فرص التميز الاجتماعي لخريجيه عن طريق الارتقاء العمودي، لا

[228] manipulation يرتبط هذا المفهوم بمسألة الهيمنة الرمزية التي تشكل صُلب جل الأبحاث التي قام بها بورديوه، مُحللا دوافع هذه الهيمنة وأدواتها المتعددة وتجسيداتها عبر المؤسسات القائمة في المجتمع، والتي تعمل على التلاعب بالأفراد عن طريق الإقصاء وإعادة التنظيم وفق صيغ معينة وقصدية، وبواسطة إعادة الإنتاج والتدجين والترويض بحسب تعبير گودي. ويشير، في السياق ذاته، إلى التلفزيون باعتباره آلية من آليات التلاعب بالعقول.. إنه ليس وسيلة للترفيه أو التسلية بقدر ما هو وسيلة للتحكم الاجتماعي. (المترجم)

سيما في الأوساط الهشة؟ ما مستوى رغبتهم في تملك التراث الثقافي اللامادي؟ كيف يمثلون الثقافة التراثية؟

فرضية البحث

نفترض، للإجابة عن الأسئلة السابقة، الفرضية العامة الآتية: يُشكل الشباب المغربي شريحًة دافعة تعمل في اتجاه إحداث التحول الاجتماعي وإنتاج ثقافة مضادة تُعارض الثقافة التقليدية. هكذا، نفترض جدلاً أن الشباب يميلون إلى إهمال التقليد الشفهي الذي يفترضون أنه يَنقل قيماً بالية، وذلك لصالح ثقافة مُنفتحة على الحداثة يَتم نقلها بأجهزة قوية، ولا سيما المدرسة ووسائل الإعلام. تنضوي هذه الفرضية إلى الأحكام الإيجابية المسبقة التي عبَّر عنها كل من پول پاسكون والمكي بن الطاهر بشأن الشباب المغربي.

> *(...) يمكن للشباب أن يكون، من الناحية الفكرية، المجموعةَ التي يستند إليها المجتمع الجديد، بل والقوة الدافعة للمجتمع الحالي إذا أتيح له، ضمن سيرورة الإنتاج، مجالٌ لتطبيق أفكاره*[229].

وينبغي أيضا، حسب هذه الفرضية، أن يكون لدى الشباب الذين خضعوا لهذه الدراسة الميدانية اهتمامٌ محدود بالتقليد الشفهي، بحيث تكون درجة معرفتهم به ضعيفة، ويكون الموقف الذي يتبنونه بشأنها موقفا سلبيا، والتمثيل الذي يشكلونه عنها تمثيلا مزاجيا.

الساكنة المستهدفة والعينة

تتمثل الساكنة المستهدفة بهذه الدراسة في الشبان المتعلمين الذين تتراوح أعمارهم ما بين سن إحدى عشرة سنة وثلاثين. وقد تم اختيار هذه الفئة من الساكنة للأسباب الآتية:

1. لأنها تمثل 25٪ من إجمالي عدد السكان حسب نتائج الإحصاء السكاني الأخير؛
2. لأنها تُشكل فئةَ السكان الأكثر تأثرا بالتغيير الثقافي من كبار السن بسبب انفتاحها على ثقافات المدرسة ووسائل الإعلام التي تمثل تحديا خطيرا تواجهه الثقافة التقليدية؛

[229] أنظر المرجع نفسه، 1971، ص 271-272.

3. وأخيرا، لأنها متفرغة، نسبيّا، وتسمح، من ثمة، بإجراء هذا الاستبيان بشكل أفضل من الساكنة الكبيرة السن. وتتكون العينة من 294 فردا، كما تتميز بالخصائص الآتية:

يتم تقسيم العينة، من وجهة نظر السن، إلى ثلاث فئات متوازنة نسبيا (من 11 إلى 18 عاما؛ من 19 إلى 24 ومن 25 إلى 30)، مما يسمح بالحصول على صورة تمثيلية لمختلف فئات الشباب العمرية:

السن	%
من 11 إلى 18	% 30.00
من 19 إلى 24	% 38.38
من 25 إلى 30	% 31.11

وتتكون العينة، من منظور النوع، من نسبة إناث أقل بعض الشيء من نسبة الذكور:

النوع	%
الفتيان	% 53.33
الفتيات	% 46.66

وبالنسبة إلى مكان الازدياد، فإن أفراد العينة المزدادون بالمناطق الحضرية هم أكثر عددا من نظرائهم بالمناطق القروية:

مكان الازدياد	%
الحضريون	%54
القرويون	%36
بدون إجابة	%10

وتتضمن المجموعة ما يقرب من ثلثي الأفراد ناطقين بالعربية والثلث المتبقي ناطق بالأمازيغية. وهو الأمر الذي يعكس، إجمالا، الوضع كما يظهر من نتائج الإحصاء السكاني. ثمة التعدد اللغوي للسان الأم (العربية المغربية / الأمازيغية)، تُضاف إليه العربية الفصحى، ثم الفرنسية الحاضرة بصورة أكبر في أوساط الشباب:

الألسنة المُتحدَّثة	%
الناطقون بالعربية	%62
الناطقون بالأمازيغية	%38

التعددية اللغوية	%
العربية المغربية، العربية الفصحى، الفرنسية المعيارية	%53.33
الأمازيغية، العربية المغربية، العربية الفصحى، الفرنسية المعيارية	%35.55
بدون إجابة	%11.12

أما من وجهة نظر الانتماء الاجتماعي لأفراد العينة، فقد احتفظنا، بصورة تقريبية، بأربع فئات سوسيو–اقتصادية:

الفئة الاجتماعية	%
أجير موسمي	%13.33
أجير دائم	%37.77
فئة متوسطة	%42.22
فئة عليا	%06.66

تعكس النسب المئوية التي تم الحصول عليها، بشكل دقيق، توزيع الشباب المتمدرس بالتعليم العام. وقد قمنا، لأسباب عملية، بتجميع فئتي "الأجير الموسمي" و "الأجير الدائم" في فئة واحدة تسمى "الطبقة العاملة"؛ وتضم هذه الفئة الأخيرة 51٪ من مجموع الأفراد الذين يشكلون العينة. يمكننا أن نؤكد، على ضوء هذه الأرقام، أن العينة التي شكلت موضوع الدراسة الميدانية تنتمي إلى الفئة الاجتماعية الممثِّلة للشباب المتمدرس.

المتغيرات

ويتمثل المتغيران المتوقَّعان اللذان تم تحليلهما في "دافع" الأفراد للتعرف على التقليد الشفهي وفي التمثيلات التي لديهم عنه، ويتقاطع هذان المتغيران مع المتغيرات المستقلة الآتية: السن، النوع، مكان الازدياد، الألسنة المتحدَّثة والخلفية الاجتماعية. لقد تمت استعارة مفهومي

"الدافع" و "التمثيل" من علم النفس الاجتماعي، كما أنهما يوظفان على نطاق واسع في علم اللغة النفسي وعلم الاجتماع وعلم اللغة الاجتماعي[230]. يُعرَّفُ "الدافع" بأنه القوة النفسية والاجتماعية التي تستند إليها الذات لاتخاذ قرارٍ تبني سلوكٍ مناسبٍ بهدف إشباعِ رغبةٍ أو حاجة أو مصلحة حتى؛ يتعلق الأمر بالعوامل النفسية والاجتماعية والثقافية التي تَدفع الأفراد إلى الاهتمام بالتقليد الشفهي، وإلى أن تجعل منه موضوعا للمعرفة وأسلوبَ حياة.

هنا، يَتم تقييم "الدافع" بالنسبة إلى التقليد الشفهي بواسطة حِفظ الحكايات والأمثال والمغنين في الذاكرة بوصفها تراثا ثقافيا، وبواسطة معرفة البحوث المكرسة للتقليد الشفهي. لذلك، من الناحية المثالية، أن تكون متحمسا يعني أن تكون مهتما بالتقليد الشفهي وأن تكون قادرا على تأديته باعتباره موضوعا تراثيا وموضوعا علميا. أما بالنسبة إلى التمثيل، فهو يحيل على الاستعدادات النفسية والاجتماعية المتأصلة في الأفراد والتي تتجلى عن طريق سلوكهم وحُكْمهم ومِخيالِهم. ويشكل التمثيل، على غرار الموقف، شكلَ معرفةٍ غَيْرَ عالمٍ؛ إنهُ مُشترَكٌ اجتماعيا ويساهم في صياغة رؤية لواقعِ المجموعات الاجتماعية والثقافية المشترِكِ. ويَتم التعبيرُ، عموما، عن التمثيل والموقف بواسطة بعض الصور النمطية والكليشيهات؛ كما يتم استخدامهما في دراسة بعض الظواهر مثل تقريع الذات والوجاهة وانعدام الأمن اللغوي وتصنيف الألسنة. ثم إنه غالبا ما يتم الخلط بين المفهومين في الأدب. ومع ذلك، سوف نميز بينهما بالاحتفاظ بدراسة الموقف ضمن الأبحاث التي تتم في مجال علم النفس الاجتماعي والتي تُحبذ المنهج الكمي، وبدراسة التمثيل ضمن مجال الأنثروبولوجيا الثقافية باستخدام المنهج الكيفي بالخصوص.

سيتم التركيز في هذا الفصل على "التمثيل" أكثرَ من "الموقف" حتى لو تم تخصيص حيز كبير للمنهج الكمي. وسيتعلق الأمر، في واقع الأمر، بفهم التمثيلات التي يمتلكها الشباب عن التراث الشفهي انطلاقا من تقديرهم الموضوعي والعلمي، إلى حد ما، للقيمة التي يمنحونها له، وللفائدة من جمعه وأرشَفَته، ولأهمية نقله إلى الأجيال القادمة وتحديد المخاطر التي تهدده.

أدوات البحث

يعد الاستبيان أداةَ البحث المستخدمة في هذه الدراسة. وقد تمت صياغة ثلاثة أنواع من الأسئلة:

---

[230] أنظر

R. Gardner and W. Lambert, 1972 ; D. Jodelet, 1993 ; M. Gasquet-Cyrus et C. Petijean, 2009.

1. الأسئلة من 1 إلى 5 تتيح تحديد خصائص المستجوَبين حسب السن والنوع والألسنة والوسط .

الأسئلة من6 إلى13 ومن 15 إلى16 تُرَكِّز على تمثيلات الأشخاص بخصوص القيمة التي يَخُصُّون بها التقليد الشفهي، بخصوص حمايته، فائدته، جودته، انتقاله والأخطار التي تتهددُه.

وفي نهاية المطاف، تتعلق الأسئلة من 11 إلى 14 بمعرفة التقليد الشفهي، وبالخصوص الإلمام بالحكاية، بالمثِل، بالأغنية وبالاهتمام بالأدب المتخصِّص.

يتميز هذا الاستبيان بكونه يتضمن، في الوقت ذاته، أسئلةً مغلقة تتطلب إجابات واضحة وموجزة، وأسئلة مفتوحة تتيح للمستجوَبين التعبيرَ بحرية بتنويع إجاباتهم. ومع ذلك، فإن تعبئة الاستبيان كانت تتم أحيانا في ظل ظروف غير مثالية، بل إن بعض الأشخاص قاموا بتعبئة الاستبيان في مجموعات، مما يتيح تبادل المعلومات، وبعضهم الآخر أجاب عن أسئلته في المنزل، وهو الأمر الذي يعزز إمكانية استشارة أطراف أخرى أو اللجوء إلى جمع معلومات عن التقليد الشفهي.

عرض النتائج

لننظر في نتائج تفريغ الاستبيان، وبالخصوص تلك المتعلقة بدرجة الدافع للتقليد الشفهي لدى المستجوَبين وطبيعة التمثيلات التي لديهم عنه.

درجة الدافع للتقليد الشفهي

يتم تقييم درجة الدافع لدى الشباب لمعرفة واستخدام التقليد الشفهي باعتماد نتائج اختبار الالمام بمظاهرِ هذا التقليد البارزةِ، ونقصد بها الحكايةَ والمثل والأغنية. ويوضح الجدول الآتي هذه النتائج:

درجة المعرفة	المعدل
الحكاية	02.9
المثل	03.8
الأغنية	04.5
المعدل العام	11.2

تُشكل هذه الأرقامُ المعدلات (/ 5) للإجابات عن الأسئلة 11، 12 و13 من الاستبيان: "أُذكر خمسَ حكايات وخمسة أمثال وخمس أغانٍ باللسان الدارج العربي أو الأمازيغي (البربري)". تُبين هذه الإجابات، من ناحية، أن الأشخاصَ يعرفون الحكاية والمثل والأغنية بصورة جيدة نسبيا (بمعدل إجمالي 11.2 / 15)، كما توضح، من ناحية أخرى، أنهم يعرفون الأغنية أفضل بكثير من المثَل وفق الترتيب التنازلي الآتي: الأغنية بالدرجة الأولى ثم المِثل وتليه الحكاية. وقد تم تقييم الاهتمام بالبحث الأكاديمي المخصَّص للتقليد الشفهي انطلاقا من الإجابات عن السؤال 14 الذي ورد بالصيغة الآتية: "أُذكر عناوينَ ثلاثة أعمال مخصصة للتقليد الشفهي المغربي". وقد أتى المعدل العام الذي سجله المشاركون منخفضا: 0.62 / 3.

لننظر الآن إلى درجة الدافع إلى التقليد الشفهي بحسب المتغيرات المستقلة المختارة، ونقصد بها السن والنوع ومكان الازدياد والألسنة المنطوقة والخلفية الاجتماعية:

الفئة العمرية	الحكايات	الأمثال	الأغنية	البحث	النقل
من 11 إلى 18	02.2	02.8	04.2	00.2	09.4
من 19 إلى 24	02.9	03.7	04.5	00.7	11.8
من 25 إلى 30	03.6	04.9	04.8	00.9	14.2
المعدل	02.9	03.8	04.5	00.6	11.8

السن ودرجة الدافع

تبين قراءةُ الجدول الآتي النتائجَ المتوصَّل إليها اعتمادا على الفئات العمرية: الأشخاص الذين يبدو أنهم يعرفون بصورة أفضل التقليدَ الشفهي هم أولئك الذين ينتمون إلى الفئة العمرية ما بين 25 سنة و30؛ في حين تُسجل الفئات العمرية الصغرى معدلات متوسطة.

النوع ومستوى الدافع

يمتلك الذكور والإناث تقريبا مستوى المعرفة نفسِه بالتقليد الشفهي؛ إذ نسجل على التوالي المعدلين 12 و11.78. تُناقض هذه النتيجةُ الفكرةَ السائدة التي تقول بأن الإناث هنَّ أكثر دراية بالتقليد الشفهي من نظرائهن الذكور.

مكان الازدياد ودرجة الدافع

يكون الأفراد المنحدرون من المناطق الحضرية أكثر حماسا بشكل ملموس لمعرفة التقليد الشفهي من المنحدرين من المناطق القروية، إذ يسجل الحضريون معدلا إجماليا يبلغ 12.1، بينما يسجل المزدادون بالقرية معدل 11.3، مما ينتج عنه فرقٌ دالٌّ يبلغ 0.8. يوضح الجدول الآتي التفاصيل حسب الأجناس:

الجنس	المدينة	القرية
الحكاية	02.7	03.2
المثل	03.9	03.7
الأغنية	04.7	04.2
البحث	00.8	00.2
النقل	12.1	11.3

تدحضُ هذه النتائج الفكرةَ القائلة بأن التقليد الشفهي يشكل جزءاً من الثقافة القروية، ومن ثمة فإن سكان القرية يعرفون التقليد الشفهي بصورة أفضل ويكونون أكثر تحفيزا من سكان المدن لمعرفته ونقله إلى أطفالهم.

اللسان ودرجة الدافع

تكشف النتائج المتعلقة بدرجة الدافع إلى التقليد الشفهي، بحسب اللسان الأم للمستجوبين، أن الناطقين باللسان العربي لديهم إلمام كبير بالتقليد الشفهي أفضل من الناطقين باللسان الأمازيغي لأنهم، على ما يبدو، أكثر تحمسا لمعرفته؛ إذ تسجل الفئتان المعدلين الآتيين على التوالي: 12.6 ثم 11.2. ومع ذلك، فإننا ندرك، بتدقيقنا التحليل، أن المستجوَبين الأمازيغ المتعددي اللسان يمتلكون درجة دافع أقوى من نظرائهم العرب؛ بحيث أن المعدلات المحصل عليها هي، على التوالي، كالآتي: 2.4 ثم 2.2. يبدو أن هذه النتائج الأخيرة تتعارض مع تلك السابقة. إنها تأتي، في الحقيقة، على عكس المنطق السليم الذي يقضي بأن يكون الأشخاص الناطقون باللسان الأمازيغي مُلمِّين بالتقليد الشفهي أفضل من الناطقين باللسان العربي لأنهم يسبحون بشكل طبيعي، إلى حد ما، في "الدائرة الكلامية. تُعَد هذه النتائجُ في حد ذاتها مثيرةً للاهتمام.

الوسط الاجتماعي ودرجة الدافع

يوضح الجدول الآتي مجموعَ المعدلات التي حصَّلها الأفراد المستجوبون من كل فئة من الفئات الاجتماعية المهنية الثلاث المختارة:

الجنس الشفهي	طبقة شعبية	طبقة متوسطة	طبقة عليا
الحكايات	04.3	03.8	03.6
الأمثال	04.5	04.2	03.9
الأغنية	04.8	04.4	04.2
الأعمال (الكتب)	00.2	00.4	01.2
النقل	13.8	12.8	12.9

نلاحظ هنا، من جهة أولى، أن الأفراد الذين ينتمون إلى الطبقة العاملة يُسجِّلون أفضلَ المعدلات، ومن ناحية أخرى، نُعاين أن الأفراد الذين ينحدرون من الطبقة العليا قد أحرزوا معدلا عاما أعلى قليلا من الذي أحرزه نظراؤهم من الطبقة الوسطى.

مكان التعلم ودرجة الدافع

تتوزع إجابات المستجوبين عن السؤال 16: "أين تلقيت التقليد الشفهي؟"، على النحو الآتي:

مكان النقل	%
المدينة	43.3
القرية	35.5
المدينة أو القرية	20.0
بدون إجابة	01.2

تُبين النتائج، من حيث درجة الدافع لدى كل فئة من الفئات الثلاث. أن الأفراد الذين تلقوا التقليد الشفهي في الوسط القروي يعرفونه بصورة أفضل من أولئك الذين تلقوه في المناطق الحضرية؛ إذ أن الحصيلة هي، على التوالي، كالآتي: 12.3 ثم 11.4. وتجدر الإشارة إلى أن معدل الأفراد الذين أعلنوا أنهم تعلموا التقليد الشفهي في المدينة كما في القرية أعلى من سابقيه

حيث يبلغ 12.6. يبدو أن هذه النتيجة تعني أن التقليد الشفهي ينتقل في الوسط القروي كما في الوسط الحضري.

الملقن الأول ودرجة الدافع

فيما يتعلق بالملقن الأول للتقليد الشفهي، موضوع السؤال 16: "من لقنك التقليد الشفهي؟"، قدم الأفراد إجابات تظهر أن العامل الناقل بامتياز لهذا التقليد هو العنصر النسوي. وتشهد النسب الآتية على ذلك:

العامل الناقل	%
الجدة من الأب	22.2
الأم	18.8
الجدة من الأم	17.7
الأب	10.0
الأخ/الأخت	00.0

سجل الأفراد الذين تلقوا في البداية التقليد الشفهي من قبل الأم أو الجدة أفضل حصيلة (18/13)، في حين حقق أولئك الذين أعلنوا أنهم تعلموه بأنفسهم على أدنى حصيلة (18/5)؛ وتجدر الإشارة إلى أن انتقال هذا التقليد لا يحدث بين الإخوة والأخوات. توضِّح هذه النتائج أن انتقال التقليد الشفهي يتم بصورة مميزة من قبل الأقارب من النوع الأنثوي. علاوة على ذلك، تشكل الأسرة، بوصفها بيئة ثقافية، الفضاء الرئيس لنقل التراث الشفهي.

تمثيلات التقليد الشفهي

لقد تم استنباط نسق التمثيلات التي يمتلكها الأفراد عن التقليد الشفهي من الإجابات المقدمة عن الأسئلة المتعلقة بالقيمة الممنوحة للتقليد الشفهي (س 6)، وبفائدة جمعه (س 7)، وبمظاهره التي حظيت بالتقدير (س 8)، وبنقله إلى الشباب (س 9) وأخيرا بالمخاطر التي تَتهدَّدُه (س 10).

القيمة الممنوحة للتقليد الشفهي

لقد تمت صياغة السؤال السادس على النحو الآتي: "ما القيمة التي تمنحونها للتقليد الشفهي؟ ". تكمن أهمية هذا السؤال في كونه يهدف إلى الإحاطة بدرجة الدافع إلى التقليد الشفهي لدى المستجوبين. يتعلق الأمر، بصيغة أخرى، بمعرفة ما إذا كان التقليد الشفهي يشكل قيمة مركزية لدى الأفراد. نقوم، في الجدول الآتي، بتقديم النتائج التي تم الحصول عليها، بخصوص هذا الموضوع، بنسبها المئوية:

القيمة	%	الحصيلة
كبيرة	33.3	12.1
صغيرة	63.3	11.9
بدون	06.6	08.6

يوضح الجدول الآتي المعدلات التي تحصّل عليها الأفراد بحسب مكان ازديادهم ونوعهم وطبقتهم الاجتماعية وأعمارهم:

المتغيرات		الحصيلة
مكان الازدياد	قروي	02.3
	حضري	02.2
النوع	ذكر	02.2
	أنثى	02.3
الطبقة الاجتماعية	شعبية	02.3
	متوسطة	02.2
	عليا	02.3
السن	أقل من19سنة	02.1
	من 19 إلى 24	02.3
	من 25 إلى 30	02.3

وهكذا يبدو أن الأفراد المستجوبين يمنحون قيمة أكيدة للتقليد الشفهي، الشيء الذي يدل على أنهم يمتلكون تمثيلا إيجابيا عنه. في الواقع، وبالنظر إلى الحصيلة الإجمالية المسجلة من قبل العينة، ندرك أن القيمة الممنوحة للتقليد الشفهي تزايدت بصورة متناسبة مع الحصيلة، بحيث يُسجل الأفراد الذين يعتبرون أن التقليد الشفهي يحظى بقيمة كبيرة، أكبر حصيلة والعكس صحيح.

تؤكد هذه الملاحظةُ الأخيرةُ النتائجَ المحصلة من تقاطعِ المتغيرات المستقلة مع متغيرة "القيمة."

لنفحص الآن نتائج التحليل الكيفي للتمثيلات التي يمتلكها الأفراد عن التقليد الشفهي قصد تسليط الضوء على وجهة نظرهم بخصوص جمعه وكذا الجوانب التي يتشكل منها، وبخصوص نقله والمخاطر التي تتهدَّدُه؛ الحقيقية منها أو المفترضة.

فائدة جمع التقليد الشفهي

أجاب الأفراد المستجوبون بالإيجاب بأغلبية ساحقة (80٪) عن إلى السؤال السابع (س 7): "هل تعتقد أنه من المفيد جمعُ التراث الشفهي وأرشَفَتُه؟ وتكمن الفائدة من هذا السؤال في فهم طبيعة تمثيلهم للتقليد الشفهي على المستوى الكيفي. ويمكن تحليل محتوى الإجابات المقدمة عن هذا السؤال بوضع قائمة مرتبة على النحو الآتي:

تمثيلات إيجابية

ينبغي جمع التراث الشفهي، بحسب الإجابات التي تم تحصيلها، قصدَ الحفاظ عليه لأنه يمثل: الهوية الثقافية الوطنية، التراث الوطني، وصورة ثقافة الأجداد وفكرهم، مرآة التقاليد المغربية، الثقافة الشعبية، صلة الوصل بين الماضي والحاضر، مجموع الخبرات التي يهتدي بها الشباب، إنعاش الروح، الخصوصية والأصالة المغربيتين، الكفيل بالتصدي لغزو الثقافة الغربية والمساهم، في الأخير، في المعرفة باعتباره مصدرا وثائقيا ذا قيمة تاريخية.

تمثيلات سلبية

وعلى النقيض من ذلك، يَعتبر الأشخاص الذين يعارضون جمع التقليد الشفهي أنه، من ناحية، عديم الفائدة لانتمائه إلى ثقافة ماضٍ انقضى، ومن ناحية أخرى، لأنه ثقافة يَحُطُّ

من قيمتها الدجلُ واللاعقلانية اللذين يُعدان سمةً مميّزة. ومن ثمة، وبحسب وجهة النظر هذه، يُعد الاهتمام الذي قد يمنحه المرء للتقليد الشفهي "مَضيعةً للوقت".

الجوانب التي حظيت بالتقدير في التقليد الشفهي

يهدف السؤال الثامن (س8) الذي صيغ على النحو الآتي: "ما الذي يعجبك في التقليد الشفهي؟" إلى تقييم الجوانب ذات القيمة في التقليد الشفهي، ولا سيما اللسان والأسلوب والمحتوى. تكمن الفائدة من هذا السؤال في إتاحته فهمَ طبيعة الحساسية للتقليد: هل يتعلق الأمر بمُتعة جمالية، باهتمام بالبلاغة، وأيضا باهتمام بالمعرفة العلمية أو بالمحتوى الثقافي؟ تتمثل الإجابات التي قدمها المستجوبون على النحو الآتي:

المظهر	%
اللسان	03.3
الأسلوب	08.8
المحتوى	23.3
اللسان + الأسلوب	05.5
اللسان + المحتوى	10.0
الأسلوب + المحتوى	27.7
اللسان+الأسلوب+المحتوى	16.6
بدون	04.4

هكذا يبدو أن الشباب يَتَمثلون التقليدَ الشفهي بوصفه، في الوقت ذاته، موضوعا أدبيا ووسيلة للمعرفة. لِنلاحظ كذلك أنهم لا يُولون سوى اهتمامٍ محدود بالتقليد الشفهي بوصفه تعبيرا لغويا، ويدل هذا على أن الحامل اللغوي، اللسانين الدارجين العربي والأمازيغي في حالتنا، لا يُشكل عنصرا مهما في نسق تمثيلهم، على الأقل باعتباره مكونا من مكونات التقليد الشفهي.

نقل التقليد الشفهي إلى الشباب

السؤال التاسع (س 9): "هل تعتقد أن التقليد الشفهي يجب أن يُنقل إلى الشباب؟ يهدف هذا السؤال إلى تيسير معرفة ما إن كان الشباب يعتبرون أن التقليدَ يُشكل قيمةً مركزية في *الهابيتوس* الثقافي الذي ينتمون إليه ويستحق، من ثمة، نقلَه إلى الشباب؛ بصيغة أخرى، يروم هذا السؤال معرفة ما إن كان التقليد الشفهي يمثل ثقافةَ الماضي، واحتمالا ثقافة الحاضر، هل يمكن أن نعتبر بأنه ينبغي أن يشكل جزءا من ثقافة الغد المغربية؟ إذا كان الأمر كذلك، فهل الأجيال الشابة مقتنعة بأهمية التقليد الشفهي لدرجة نقله إلى أبنائهم لضمان الحفاظ عليه؟

تَدل النسبة المرتفعة التي تشير إلى الذين أجابوا بـ "نعم" عن هذا السؤال (77.7٪) إلى أن المشاركين مقتنعون بضرورة نقل التقليد الشفهي إلى الشباب، كما أنهم قدموا إجابات دقيقة نسبيا ومتفاوتة عن السؤال الفرعي "لماذا؟ ":

1. تَرد الإجابات التي تَدل ضمنيا على تمثيل إيجابي فيما يتصل بالوظيفة الرمزية لنَقْل التقليد الشفهي على النحو الآتي: يُشكِّل نَقْل التقليد الشفهي ذهنَ الشباب، يمنحُه رأسمالا ثقافيا لا يستهان به، يَضمن شرط ديمومته، يكفل ربط الصلة بالجذور الثقافية، يجعل الشباب على وعي بماضي مجتمعهم، يضمن دمجهم في سيرورة الانفتاح على العالم الخارجي.
2. أما بالنسبة إلى الأشخاص الذين يُعلنون عدم موافقتهم نقل التقليد الشفهي، فإنهم يقدمون الحجج الآتية: التقليد الشفهي لا جدوى منه، ولا يهم الشباب لأنه لا يعكس الثقافة الحديثة؛ ومن ثمة، فإن نقله غير ذي فائدة.

الأخطار التي تهدد التقليد الشفهي

يَكُون التقليدُ الشفهي، بوصفه ثقافةً تراثيةً، مهدَّدا بصورة عامة بالضياع؛ ومن ثمة، من المهم معرفة إلى أي مدى يقتسم الشبابُ هذا الشعور. السؤال العاشر(س10): "ما الأخطار التي تُهدد، في نظرك، التراثَ الشفهي المغربي؟" يهدف هذا السؤال المفتوح إلى إتاحة الفرصة للمستجوبين قصد التعبير عن وجهة نظرهم بشأن المخاطر التي تهدد التقليد الشفهي.

تعكس الإجابات المقدمة مِخيالَ المستجوبين الثقافيَّ، ولا سيما التمثيلَ الذي يُكونونه عن الصلة فيما بين الثقافات. وتتجلى المخاطر الرئيسة المتوقعة في:

1. غزوُ ثقافاتِ وسائطِ الاتصالِ الحديثة، وفي هذه الحالة الثقافتين الأمريكية واليابانية؛
2. المدرسة بوصفها أداة لنقل الثقافة المهيمنة؛
3. وسائل الترفيه الحديثة مثل التليفزيون والشرائط الصوتية والأشرطة السمعية–البصرية وألعاب الفيديو وغيرها؛
4. الثقافة العلمية؛
5. تقليد بعض أنماط الثقافية الغربية.
6. الإهمال العام للتقليد الشفهي من قبل الدولة والأجيال الكبيرة سِنا، وحتى من قبل الشباب أنفسهم؛
7. تغيير طبيعة [أو مسخ] المحتوى واللسان والأسلوب نتيجة تعريب التعليم والحياة العامة؛
8. العيوب التي تشوب النطق والإلقاء لدى الرواة؛
9. غياب الوثائق الكافية عن التقليد الشفهي؛
10. عدم كفاية البحث العلمي حول التقليد الشفهي؛
11. سطحية محتوى التقليد الشفهي ورداءة أسلوبه.

يتضح، في نهاية المطاف، أن عرض نتائج التحليلات الكمية والكيفية تُبيّن أن الشباب يتصرفون بصورة إيجابية بشأن الموقف من التقليد الشفهي ونقله، كما يُبدون، على وجه الخصوص، درجةَ دافع لا يستهان بها وتمثيلات إيجابية.

مناقشة وتأويل

سنقوم، في هذا الجزء الثاني من التحليل، بفحص النتائج السابقة على ضوء فرضية العمل المسلم بها، والتي تتبدى كالآتي: نظرا للموقع الخاص الذي يحتله الشباب داخل المجتمع بوصفهم شريحة تمتلك حساسية للتغيير أكثر من غيرها، وباعتبارهم قوةً دافعةً بطريقة ما، فإنهم لا يعيرون اهتماما كثيرا للتقليد الشفهي وللثقافة التقليدية بوجه عام. من المثير للاهتمام أن نتبين دَحضَ نتائج التحليل التجريبي لهذه الملاحظة. سنناقش، في هذا القسم، الفرضيات الثانوية الأربع التي تتفرع عن الفرضية العامة.

الفرضية الأولى: لا يمتلك الشباب معرفة كبيرة بالتقليد الشفهي.

يمتلك الشباب الذين يشكلون العينة المستجوبة، بخلاف هذه الفرضية، معرفةً جيدة إلى حد ما بالتقليد الشفهي حتى لو كانوا يفضلون الأغنية والمثل على حساب الحكاية، مع إظهارهم جهلا شبه تام بالبحث العلمي. ويمكننا تفسير هذه النتائج بواسطة:

1. *درجة التعرض*: يستمع الشباب إلى الأغنية أكثر من استماعهم إلى القصص، لاسيما عن طريق وسائل إعلام مؤثرة مثل التلفزيون والراديو. ويعود ذلك إلى استحواذ ثقافة "الدائرة الوسائطية" على الشباب بدلا من ثقافة الكِتاب.
2. *الطابع المسلي*: تمتلك الأغنية والمثلُ طابعا مسليا أكثر من الحكاية، إذ يكون الفرد بطريقة ما في حالة من التقبل السلبي الذي لا يتطلب منه إعارة اهتمام أو بذل جهد بصورة متواصلة؛ خاصة أن الفترة الزمنية التي يتعرض فيها لهذا التقليد تكون قصيرة.
3. *الحفظ*: يتم حفظ الأغنية والمثل بسهولة أكبر من حفظ الحكاية لأنهما يستتبعان الانخراط "الفوري" للذات التي تُردد اللحن أو اللازمة، وتستوعب فواصل السجع في المثل.

تَدُلُّ النسبةُ المنخفضةُ جدا للمستجوَبين الذين استطاعوا ذِكْر بعضِ الأعمال المخصَّصة للتقليد الشفهي على أن معرفتَهم بهذا التقليد معرفةٌ، إلى حد ما، غيرُ نظاميةٍ ومرتبطةٌ بالتسلية. ويَدُل هذا أيضا على أن الاهتمام بالتقليد الشفهي، بوصفه موضوعا علميا، يظل أمرا محدودا بما أن العاملَ الناقلَ له عاملٌ أميٌّ بالأساس، الجدة أو الأم، كما أن مكان انتقاله هو البيئة الأسرية، فضاءُ غيرِ النظاميّ بامتياز.

الفرضية الثانية: يمتلك الشباب تمثيلا إيجابيا عن التقليد الشفهي

يتضح أيضا، انطلاقا من النتائج المحُصل عليها، أن التقليد الشفهي يحظى بقيمة لدى غالبية المستجوبين الذين يُفصِحون عن رغبتهم في جمعه وحفظه ونقله إلى الأجيال الشابة، ويأسفون لكونه معرضا للضياع. ومن ثمة، يكون لدى الشباب موقفٌ داعم للتقليد الشفهي ويمتلكون تمثيلا إيجابيا عنه، لا سيما عندما يُعلنون أنه يشكل دعامة للهوية الثقافية وناقلا للتراث وصائنا للثقافة ضد الاستلاب بالثقافة الأجنبية، وخاصة الغربية. ما الذي يمكن أن يَعنيه هذا الموقفُ؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال باعتماد مجموعة من عناصر التأويل الآتية:

استحواذ الثقافة التقليدية على الشباب

يتجلى هذا الاستحواذ في سيادة الذهنية التواضعية[الاتفاقية]. وقد لوحظت هذه الحقيقة بالفعل بين أوساط الشباب القروي في ستينيات القرن الماضي، ولا سيما الحسّ الأسري الذي يظل إطارا حمائيا، سلطةَ الأب، وضعيةَ المرأة والزواج[231]. ويبدو أن القيم نفسَها ما تزال سائدة بين الشباب في تسعينيات القرن ذاته فيما يتصل بالنظرة إلى الأسرة والدين والزواج وتعدد الزوجات، وكذلك فيما يتعلق بتصور الذات والآخر[232].

إضفاء الطابع الأداتي على ثقافة المدرسة

يمتلك الشباب تصورا أداتيا صرفا عن الثقافة التي يتم تلقيها في المدرسة والجامعة؛ بحيث يتم اختزالها في مجرد أداة تسمح لهم باكتساب مهارات تقنية بهدف الحصول على مهنة (دبلوم الشغل). ولم يتم دمج الأسس الإيبيستيمية لهذه الثقافة في *هابيتوس* الشبابِ الثقافيّ. بصيغة أخرى، لا يتم تكييف القيم المصاحِبة للتكوين المدرسي بحيث تساهم في تغيير سلوك الشباب. ومن ثمة، يكون لثقافة المدرسة تأثير ضئيل على نسق التمثيل لدى الشباب من حيث المعرفة والدراية الحياتية، إذ تُختزل في الدراية العملية الصرفة [المهارات التقنية البحتة].

الفرضية الثالثة: التقليد الشفهي ليس حكرا على المجتمع القروي

لقد كشفت نتائج التحليل أيضا بأنه لا يوجد ثمة فرق دالٌ بين المستجوَبين من أصل قروي وبين نظرائهم الحضريين حيث أن حصيلة المجموعتين هي نفسها تقريبا، بل إن حصيلة المجموعة الثانية هي أعلى نسبيا من حصيلة المجموعة الأولى. هل نستطيع، بعد ذلك، الاستمرار في التأكيد على أن التقليد الشفهي هو ثقافة قروية بامتياز؟ لا يمكننا، على ضوء نتائج الاستطلاع، إلا أن نجيب بالنفي. كيف نفسر إذن هذا التناقض الظاهر؟

يعد "الطابع المديني" بوصفه واقعا سوسيو-ثقافيا، ظاهرة هامشية نسبيا في المجتمع المغربي، إذ على الرغم من أن ساكنة الحواضر الآن أكبر عددا من ساكنة القرى فإنها لا تمثل سوى 61.17٪ من إجمالي عدد السكان حسب تقديرات عام 2017 التي أعدتها المندوبية السامية للتخطيط. يتميز المجتمع المغربي ثقافياً بهيمنة الطابع القروي بفعل النزوح من القرى على الرغم من أن ثقافة المجموعات الحضرية ذات الأصل الأندلسي هي السائدة في مجال الإنتاج الرمزي

231 أنظر P. Pascon et M. Bentahar، 1969.

232 أنظر R. Bourqia et al.، 1995.

الرسمي. ويمكن التأكيد، نتيجة لذلك، على أن الثقافة التقليدية حاضرة بقوة في المدينة أكثر من حضورها في القرية. هكذا، سنقول إننا نشهد اليوم، مع النزوح المكثف من القرى، إضفاء الطابع القروي على المجتمع الحضري.

في الواقع، وعلى الرغم من تفكيك بنية المجتمع القروي بعد إفلاس قاعدته الاقتصادية والاجتماعية، فإن الطابع القروي لن يتلاشى بوصفه حقيقة ثقافية، بل سيتم استبداله بالهجرة القروية، وسيتكيف مع البيئة الحضرية، وسيستمر في تشكيل وعي المهاجرين وذهنيتهم وإعادة إنتاج أنماطِ المجال القروي الثقافيةِ في التربة الحضرية. هكذا، فإنه ليس من المستغرب أن نرى الأغنية القروية تزدهر في استوديوهات الدار البيضاء؛ وتعود، علاوة على ذلك، إلى الظهور في التداول الاجتماعي للأمثال القروية من قبل سكان المدن الجدد ... منذ ذلك الحين، نفهم أن الشباب مرتبطون بالتقليد الشفهي.

الفرضية الرابعة: التقليد الشفهي سمة مميِّزة للثقافة النسوية

يبدو من نتائج هذا الاستطلاع أن التقليد الشفهي ليس مقصورا على الإناث. في الواقع، يختلف كل من الجنسين فيما يتصل بدرجة الدافع إلى هذا التقليد كما بالنسبة إلى تمثيلهم له. ومن ثمة، فإن هذا الاستنتاج يدحض الفرضية التي تقول بأن الفتيات يعرفن التقليد الشفهي ويُضفين عليه قيمة بشكل أفضل من الفتيان. غالبا ما يقال إن التقليد الشفهي ينتمي إلى عالم الإناث وأنه يشكل أساسا ثقافة أنثوية. وفي الواقع، فإن النساء هن الوصِيات على هذا التقليد واللواتي يعملن على "نقله" في إطار التربية الثقافية للأطفال أثناء جلسات السمر العائلية[233]. تنبثق هذه الملاحظة أيضا من التحليل المنجَز هنا، حيث يُعلن غالبية المستجوبين أن الجدات والأمهات هنَّ، في الغالب، اللواتي ينقلن التقليد الشفهي.

لمَ الأمر كذلك؟

تجدر الإشارة إلى أنه يُعهد بتربية الطفل، في المجتمع التقليدي، إلى المرأة بالأساس بما أن مستوى التمدرس منخفض كما نعلم. لذلك فمن الطَّبَعي أنها تنقل ثقافتها إلى أطفالها. والحالة هذه، فإن هذه الثقافة لا يمكنها، منطقيا، أن تَكُون سوى جزء من التقليد الشفهي، خاصة وأن معدل الأمية بين الإناث يبلغ 41.9٪ بحسب نتائج إحصاء 2014، ثم إنه حتى في المناطق التي تكون فيها نسبة التمدرس مرتفعة، وينطبق هذا الأمر على المستجوَبين الذين يشكلون

[233] أنظر H. Basset، 1920؛ C. Lacoste-Dujardin، 1970.

موضوع هذا الاستطلاع، فإن المرأة هي مَن تتكفل بتربية الأطفال، وتكون في هذه الحالة الأم و / أو الجدة.

إذا كان التقليد الشفهي ينتقل في المقام الأول من قبل النساء، فإن اللواتي سيستفدن إذن من هذه الثقافة هن الفتيات أكثر من الفتيان. ونذكر، على سبيل المثال، أنه عندما كان عليَّ الاشتغال على الحكاية، فإن الأشخاص الذين شكلوا بالنسبة إلي مصدرا جمعت من لديه متن دراستي، كانوا من الذكور فقط[234]. ويدل هذا على أن الفتى يهتم هو الآخر بهذه الثقافة مثل الفتاة، ويمسك بزمامها مثلها تماما، كما أنه قادر على أن يكون الوصي عليها والعامل الذي يتكفل بنقلها.

الشباب: أي نموذج ثقافي؟

كتب بول پاسكون والمكي بن الطاهر[235] في ختام البحث الميداني الذي أجروه على الشباب القروي في أواخر الستينيات من القرن الماضي :

لقد نتج عن نمو السكان الهائل على مدى العقود الأخيرة بروز ساكنة تَقِل أعمارُ أفرادها عن عشرين سنة: إنهم يمثلون القسم الأكثر تعلما، والأكثر انفتاحا على المعلومات، والأقل استفادة من المكاسب الاقتصادية أو الاجتماعية، والأكثر تحررا من المعتقدات والأفكار الظلامية؛ وباختصار، الأكثر حرية في الاعتقاد بأن الأفكار وحدها هي التي تخلق الالتزامات وأن ترسانة القوانين بأكملها أو القواعد أو الحتميات الاقتصادية أو غيرها ليست سوى خليط متراكم بفعل التاريخ والعادات الرجعية. ويتبين في الوقت نفسه أن شباب العهد الجديد يشكلون القسم الأكثر تكيفا فكريا مع متطلبات العالم الحديث التقنية.

بعد مرور ثلاثة عقود عن دراسة پاسكون، تُصدر بورقية وآخرون[236]، في ختام بحثهم عن قيم الطلاب المغاربة واستراتيجتهم، حُكما لاذعا عن ثقافة الشباب الجامعي:

إن ما يميز الشباب المغربي، إجمالا، هو غياب ثقافة ومرجعية طلابية مميّزة. بَدهيا، يتعين على مجموعة الطلاب الاجتماعية إنتاجُ ثقافة فرعية تشتغل أحيانا بوصفها ثقافة مضادة من شأنها أن تميزهم وتمنحهم وضعا اعتباريا داخل المجتمع. بيد أن موقف الطلاب المغاربة

---

234 أنظر A. Boukous، 1977.

235 أنظر المرجع نفسه، ص.284.

236 أنظر المرجع نفسه، ص.111.

من القيم يُعبِر عن غياب مثل هذه الثقافة المضادة وحضور تَرميقٍ يستمد رموزه من مخزونات المعايير المختلفة التي يُروج لها المجتمع.

نحن إذن أمام رأيين متعارضين في موضوع رؤية الشباب. ثمة، من ناحية، رؤية متفائلة تجعل من الشباب قوة محتمَلة لتحقيق التقدم بفعل عددهم وتعليمهم وديناميتهم وانفتاحهم على العالم الحديث. هكذا، يمثل الشباب مجموعة اجتماعية تحمل ثقافة جديدة؛ ثقافة التغيير والتقدم في مواجهة الخمول وضدا على التقليد الذي ينتصر له كبار السن المنتكسون، الجشعون والكسالى. يذهب باسكون وبن الطاهر[237] إلى حد اعتبار الشباب مفتاح التنمية:

من المؤكد أن حل مشكل التخلف يكمن في استخدام القوة الهائلة التي تطبع رغبات الشباب المتحرر بصورة متزايدة، وأهواءَه وآمالَه قصد بناء عالم يمكن العيشُ فيه، عالمٍ متحرر من أوجه معاناته القديمة.

ومن ناحية أخرى، لدينا مع بورقية وآخرين[238] رؤية متشائمة ترى أن الشباب أصبح خزانا لثقافة فرعية تُشجع على الترميق وتدبير الأمور كيفما اتفق دون أي أفق طوباوي آخر غير نزعة الأصولية الدينية، كما أن الصورة التي تَبرُز من هذا التحليل هي صورة شباب يعانون بشدة من وقع الأزمة، مصابون بخيبة أمل من الجامعة ومعتمدون ماديا وعاطفيا على الوالدين وحريصون على مراعاة تعاليم الدين. علاوة على ذلك، يتعلق الأمر بشباب يختار، في غالبيته، وضع *الحجاب* وتعدد الزوجات، ولا يثق بالأحزاب السياسية، كما يُفضل الهوية الدينية ويطمح إلى الهجرة.

تُساهم هذه الدراسة، التي تُركز على جانب معين من *هابيتوسِ* الشباب الثقافيّ، أي درجة الدافع إلى التقليد الشفهي وطبيعة التمثيل الذي يمتلكونه عنه، في تأكيد فرضية الانطلاق. في الواقع، تُظهر النتائج التي تم الحصول عليها أن الشباب يعرفون التقليد الشفهي ويدمجونه في نسقهم المرجعي بإدراجه في منطق هوية ثقافية تراثية أكثر من إدراجه في منطق تملُّكه بوصفه موضوعا علميا. نحن إذن أمام شباب يتغذى من هوية ثقافية تراثية.

---

237 أنظر المرجع نفسه، ص.286-287.

238 أنظر المرجع نفسه.

خلاصات

بملاحظتنا أن الشباب يعرفون جيدا التقليد الشفهي، ويتبنون موقفا إيجابيا منه ويُدمجون تمثيلا إيجابيا عنه، فإننا نفهم، منذ ذاك الحين، أن هذا التقليد بمقدوره أن يشكل أرضا خصبة مواتية لهيمنة الثقافة التقليدية إن لم نقل الثقافة ذات النزوع التقليدي والمحافظ. في الواقع، يبدو أن انشغال هذا الشاب يكمن في البحث عن الهوية، وفي الرغبة بإقامة صلات مع المراجع التقليدية للماضي والتراث. يتم تفسير هذا البحث عموما على أنه مؤشر دال على موقف مؤيد لنزعة الأصولية الدينية. والحالة هذه، فإنه يتجاهل الرفضَ المتزمت من قبل *السلفيين* وذوي *النزوع الإسلامي* للتقليد الشفهي وللثقافة الشعبية عموما اللتين يتم إلحاقهما معا بالدجل أو البِدع المحرمة.

يبدو أن هذه الخلاصة تتماشى بقوة مع الفرضية التي انطلقنا منها في بداية هذه الدراسة والتي تفترض، مسبقا، أن الشباب منخرطون جوهريا في سيرورة تغييرٍ تؤهلهم لإنتاج ثقافة- مضادة. يمكن تفسير رفض هذه الفرضية بالاستناد إلى عدة عوامل؛ نذكر من بين أهمها: الأزمة متعددة الأبعاد التي يمر بها المجتمع برمته، ولا سيما الشباب، نبذ اليوتوبيا التطوعية المتمثلة في متغيرات النموذج الثوري المختلفة، رفض النموذج الغربي المشيَّد على الليبرالية المتوحشة، الجاذبية إلى الإيديولوجية ذات النزوع التراثي، وغيرها.

يمكن أيضا تفسير عدم صحة فرضية الانطلاق بالاستناد إلى الضوابط المنهجية التي يحتكم إليها العمل المنجز هنا، ولا سيما ما يتصل بعدم شَمْل الاستطلاع، بشكل كافٍ، الأفرادَ المنحدرين من الطبقة العليا الذين تلقوا تعليمهم بالخارج أو بالمعاهد والمدارس الكبرى التي تَقبل الأفراد من هذا الوسط. هكذا، فإننا نتوقع أن يكون لدي هؤلاء ميلٌ أكثر من غيرهم إلى نبذ التقليد الشفهي وتبني الثقافة الحديثة، وذلك بالنظر إلى طبيعة تكوينهم الأكاديمي ومستوى بيئتهم الأسرية. هل يمكننا القول بأن نموذج المجتمع، الذي يبدو أنه يَسير جنبا إلى جنب مع القيم التي ينقلها عموما التقليدُ الشفهي، يرتكز بالضرورة على منطق "الوهم الهوياتي"[239] بدلا من أن يستند إلى منطق نموذج فكري مجتمعي جديد ينجم عن القطيعة الثقافية؟ هل سيكون المجتمع المغربي قد طور آليات مقاومةٍ فشلت، مثل المدرسة ووسائل الإعلام، في غرس هذه الثقافة التي يُفترض أنها كونية في أوساط الشباب، والتي فرضها تبادل المنتجات الرمزية غيرُ المتكافئ بين الشمال والجنوب؟ إن إرساء التبادل العادل يَمر، بالضرورة، عبر تطوير أشكال التعبير الثقافي المحيطي في إطار الصناعات الإبداعية. إنه شرط لا غنى عنه للتنمية المستدامة باعتبارها رافعة لاستدامة الثقافة ورَفاهِ مُنتِجيها.

[239] أنظر J. F. Bayart، 1996.

الثقافة من التنمية إلى الاستدامة

تكريما لـ

عزيز بلال (1932-1982)

الإشكالية

لقد كانت الثقافة المحيطية، في غالب الأحيان، موضوعَ فهمٍ غامض و "فولكلوري". هكذا، يَعتبر البعض تعبيرات الثقافة اللامادية، والفنون والآداب، وخاصة فنون الكلام (الغناء)، والأدب الشفهي (الشعر، الحكاية، وغيرهما)، أشكالا بدائية وثانوية. وينفي آخرون أية قيمة جمالية على منتجات الحرف الفنية مثل الزربية وصناعة المجوهرات. وما يزال البعض الآخر يضع الثقافة فوق برج عاجي يحيطها بهالة تجعلها في منأى عن أي مقاربة موضوعية، إنها مقاربة السوق. ويتم اليوم إعادة النظر في هذا الفهم على المستويين العلمي والسياسي في الوقت ذاته. على المستوى العلمي، تبين الأنثروبولوجيا الثقافية وعلوم اللغة والنص أن الأدب الأمازيغي، على سبيل المثال، يمتلك ثراء كبيرا سواء على مستوى الشكل أو المضمون، سواء تعلق الأمر بتعبيرات أدبية شفهية أو كتابية. أما على المستوى السياسي، فإن الدستور المغربي يعترف بالثقافة الأمازيغية (01 يوليوز 2011) بوصفها جزءاً لا يتجزأ من التنوع الثقافي الذي يميز الثقافة الوطنية، بل إنه قاعدتها التاريخية.

إن سيرورة إحياء الثقافة الأمازيغية التي يجري تحقيقها بواسطة إبداع منتجيها وفاعليها، والتي تضفي عليها مقتضياتُ الدستور الشرعيةَ، تستدعي التزامَ الدولة والمجتمع بتأمين شروط استدامتها. وتحتل التنمية المستدامة مكانة مركزية ضمن هذه الشروط. ثم إنه قد تم إقرار هذه الملاحظة الآن على نطاق واسع من قبل اليونسكو منذ قمة مكسيكو سيتي عام 1982، واتفاقية 2005، ومؤتمر هاندجوْ الدولي عام 2013. ونتيجة لذلك، تم إدراجها في السياسات العامة للدول على المستويات الوطنية، الجهوية والمحلية. في المغرب، يعكس تقرير وزارة الثقافة (2014) وتقارير المجتمع المدني[240] الأهميةَ الممنوحة للثقافة بوصفها رافعة للتنمية. ويجدر بنا أن

---

[240] أنظر تقرير جمعية "جذور"، 2014.

نُذكِّر هنا، فيما يتصل بنظرية التنمية، بالمساهمة الرائدة لعزيز بلال (1979) الذي أوضح أهمية العوامل الثقافية في أي مشروع تنمية داخلي المنشأ.

بعض المفاهيم

يجدر بنا، قصد إضاءة التحليل الذي سيتم إجراؤه فيما يأتي، أن نحاول تحديد المفاهيم التي سنستخدمها، ولا سيما "الثقافة" و"التنمية" ثم العلاقة بين "الثقافة" و"التنمية"، والرهانات التي تستتبعها هذه العلاقة.

عن مفهوم "الثقافة"

سنحتفظ هنا، فيما يتصل بمفهوم "الثقافة"، بالتعريف الذي تعطيه لها منظمة اليونيسكو:

> *تعتبر الثقافة بالمعنى الواسع جدا مجموع السمات المميِّزة، الروحية والمادية والفكرية والعاطفية، التي تميز مجتمعا أو فئة اجتماعية. وهي تضم، بالإضافة إلى الفنون والآداب، طرائق العيش وحقوق الإنسان الرئيسة وأنساق القيم والتقاليد والمعتقدات*[241].

سنقول، بإعادة صياغة هذا التعريف، إن الثقافة هي مجموع الأعراف والتقاليد والمعتقدات والقيم الفكرية والروحية والعاطفية والأعراف الرسمية وغير الرسمية التي تؤثر على طريقة إدراك العالم وإحداث التغيير فيه، والتي تميز مجموعةً معينة من الناس ترتبط، في الغالب، بفضاء جغرافي و / أو مجموعة اجتماعية. ويعتبر التنوع الثقافي، بحسب اتفاقية اليونيسكو (2011) عن تَنوُّع التعبيرات الثقافية، "تراثا للبشرية" جمعاء. تَخلق الثقافة، بحسب تصور اليونسكو، " عالما غنيا ومتنوعا يُوسع الخيارات الممكنة، كما تغذي القدرات والقيم البشرية؛ ومن ثمة، فإنها تُعد دافعا أساسا للتنمية المستديمة للمجتمعات والشعوب والأمم". ولهذا، فإن التنوع الثقافي يشكل ثروة كبيرة للأفراد والمجتمعات. علاوة على ذلك، تُعَد حمايةُ التنوع الثقافي وتعزيزُه وصيانتُه شرطا أساسا لقيام تنمية مستديمة لصالح الأجيال الحالية والقادمة.

سوف نعتبر، بناءً على تعريف اليونسكو، أن الإنتاج الثقافي الأمازيغي يشمل عناصر الثقافة المادية وعناصر الثقافة اللامادية. تتسم التعبيرات الثقافية الأمازيغية بتنوع وثراء كبيرين بأشكالها وأنماطها المختلفة. وتتجلى تعبيرات الثقافة المادية الأكثر شهرة في العمارة، ولا سيما

---

[241] أنظر "إعلان ميخيكو" حول السياسات الثقافية، 1982.

القصبات و"*لَقْصور*" ، في حين يتمثل التراث السوسيو-إقتصادي في: "ئگودار"[242] بجنوب شرق و غرب المغرب، "أگدال"[243]، قطع فن الحرف اليدوية مثل الفخار النسائي في الشمال والرجالي بالجنوب الشرقي ، صناعة المجوهرات في مناطق الريف والأطلس المتوسط والأطلس الكبير والأطلس الصغير والجنوب الشرقي والجنوب الغربي، النحت على الخشب في منطقة الأطلس الكبير، فن الزربية(زمور، گلاوة، تازناخت)[244] ، الفنون البصرية الناشئة [245]، الأزياء النسائية والذكورية من مناطق مختلفة[246]، وأنماط العيش: الحياة البدوية و حياة الرحل والحياة المستقرة[247]، وفي مختلف المهارات المرتبطة بتقنيات تدبير الموارد؛ ولا سيما المياه والأراضي والمحاصيل والثروة الحيوانية ، وغيرها[248]. تكتسي أساليب تدبير الموارد صبغة رسمية عبر أحكام القانون العرفي[249].

أما بالنسبة إلى تعبيرات الثقافة المادية، فإنها تتجلى في أعمال الأدب الشفهي والمكتوب (الشعر والنثر)، وفنون الكلام ("*أَغنّيج*" في الريف، و"*ئزلي*" في وسط وجنوب شرق المغرب، و"ئموريگ " في الجنوب الغربي[250]، وفي التعبيرات الجسدية (رقصة *أحيدوس*" في وسط المغرب والجنوب الشرقي، رقصة"*أحواش*" في الجنوب الغربي، "*بو وضار*" في الشمال الشرقي)، والقيم الرئيسة التي يتم ترويجها بواسطة الثقافة الأمازيغية؛ والمتمثلة في: التضامن (*تيويزي*)، " *تادّا*"[251]، الثقة (*أوال*)، الاحترام (*ؤدم*)، الديمقراطية (*لجماعت*)، الروحانية (تيمز *گيدا*، *زّاويت*، *موسم*)، الاكتناز والادخار (*ئغرم*، *تاسرافت*)، حق الإنسان في الحياة (القانون العرفي يلغي عقوبة

---

[242] المخازن، "ئگودار" جمع "أگادير"، وهي عبارة عن مخازن جماعية مُشيَّدة على شكل دائري ومُحصنة بسور، تمتلك فيها كل أسرة حجرة خاصة بها. ويؤدي "الأگادير" وظائف متعددة اقتصادية، اجتماعية، ثقافية، دينية ودفاعية، إذ تضم، إلى جانب غرف التخزين، مسجدا ومدرسة وخزانات للمياه وأماكن لإيواء الماشية وغيرها. (المترجم).

[243] أنظر M. Ait Hamza، 2012.

يُعرف "أگدال"، بصورة عامة، على أنه المراعي الجماعية، وقد أُنجزت أبحاث بهذا الصدد يمكن الرجوع إليها قصد تحديدٍ أكثرَ دقةً على المستويات التاريخية، الانتروبولوجية، السوسيولجية، الاقتصادية... (الإضافة للمترجم)

[244] أنظر IRCAM، *Arts et architecture amazighes du Maroc*، 2011.

[245] أنظر D. Azdoud، 2012.

[246] أنظر M. R. Rabaté et F. Sorber، 2007.

[247] أنظر A. Skounti، 2012.

[248] أنظر *مجلة أسيناگ*، 2012.

[249] أنظر الحسين الملكي، 2011.

[250] أنظر H. Basset، 1920.

[251] أنظر H. Belghazi، 2009.

الإعدام)، والمنفعة السوسيو-إقتصادية (يفضل القانون العرفي العقوبات التي تكون على شكل غرامات وتعويضات مادية، وماشابههما).

لا بد أننا لاحظنا بأن الأمر يتعلق هنا بـ "الثقافة الأمازيغية" وليس بـ "الهوية الأمازيغية". إن مفهوم الهوية غالبا ما يُنظر إليه على أنه كيان جوهري مطلق ومغلق في وجه دينامية التغيير حتى عندما يتم اختراق الثقافة من قبله، بوصفها معتقدات وقيما وسلوكا اجتماعيا. تسعى المقاربة التي نتبناها في هذه الورقة إلى تفادي توليفات خطاب الهوية المتنافرة وأحابيله التي تعمل على تضخيم النزعة الطائفية المستندة إلى رؤية تمجد الماضي وتَحن إليه. بيد أن الموقف الذي نتبناه هنا يتمثل في مقاربة ذات نزعة تاريخية تنظر إلى "المسألة الأمازيغية" على أنها نتاج لحظة حاسمة في تاريخ المجتمع الأمازيغي. تجعل هذه المقاربة من الثقافة الأمازيغية قضيةً اجتماعية وسياسية في الأساس يتم تدبيرها، بصورة سليمة، في إطار المقتضيات الدستورية والمواثيق الدولية المتصلة بحقوق الإنسان. ويعني ذلك، من وجهة نظر الفهم النسقي، استحضارَ تأثير العوامل الخارجية للنزعة الحتمية الاجتماعية الموضوعية، وكذا تأثير العوامل الداخلية المرتبطة بالوعي المجتمعي.[252] إنها مقاربة متجذرة بقوة في الحداثة وتتجه نحو المستقبل والمصير المشترك.

عن مفهوم *"التنمية"*

يجعل المفهوم الكلاسيكي من التنمية مُحصِّلة إنتاج السلع المادية في القطاعات الأولى والثانية والثالثة. هكذا تسمى البلدان ذات الإنتاج المرتفع للسلع "متقدمة"، والبلدان الأخرى "متخلفة" أو "نامية" باستعمالنا وصفا ملطفا. لقد بين هذا المفهوم أن النمو الاقتصادي ليس مرادفا للرفاهية، ولتقاسم الثروة، ولتلبية احتياجات السكان من حيث السلع الاستهلاكية والثقافية ومن حيث التعليم والصحة العامة، وغيرها.

لقد أدت حدود هذا المفهوم ذي النزعة "الاقتصادية" للتنمية إلى إعادة النظر فيه، وتبني مفاهيم أخرى من قبيل التنمية البشرية، التنمية المستدامة، التنمية السياسية، الاقتصاد التضامني وغيرها. في الواقع، ليست التنمية مرادفا للنمو الاقتصادي وحده مثلما أظهرت ذلك المشاريع المعتمدة منذ سبعينيات القرن الماضي. إنها وسيلة للوصول إلى وجود مريح على المستوى الفكري، العاطفي، الأخلاقي والروحي. هكذا، فإن التنمية لا تنفصل، بهذا المعنى، عن الثقافة. ولقد شكل تعزيز إدراج الثقافة في مشاريع التنمية المستدامة هدفا تَحَدَّد في البداية في إطار *العشرية العالمية للتنمية الثقافية* (1988-1998). ومنذ ذلك الحين، تم إحراز تقدم بفضل إطار

[252] أنظر M. Chraïbi، 2013.

مرجعي شامل وأدواتِ برهنة مثل الإحصائيات الثقافية، وقوائم الجرد، وإعداد خرائط الموارد الثقافية الوطنية والجهوية. تَظهر الثقافة، باعتبارها وسيلة للتخفيف من حدة الفقر وتعزيز الاندماج والتماسك الاجتماعيين–على مستوى التنمية المتمركزة حول الذات، وعلى مستوى مشاركة السكان المحليين، والإدماج والتماسك الاجتماعيين–مصدرا للتضامن، ولتعزيز المساواة بين الجنسين مع إعطاء الأولوية للسلطة التي ينبغي منحها للمرأة. هذا هو بالضبط تصور التنمية الذي نعتمده هنا.

في نهاية المطاف، سنقول –في أعقاب *قمة الأرض في ريو*، التي عقدت في عام 1992 برعاية الأمم المتحدة–إن التنمية المستدامة هي تلك التي تلبي احتياجات الحاضر دون المساس بقدرة الأجيال القادمة على تلبية احتياجاتها. وسنضيف، بتكييفنا بنود *إعلان هاندجوْ* (2013)، أن التنمية المستدامة تقوم على أربع دعامات، هي: الاقتصاد، الإيكولوجيا، المجتمع والثقافة؛ وهي الدعامات التي تجعل منها تنمية فعالة اقتصاديا، عادلة اجتماعيا، مقبولة إيكولوجيا، مُجْدية ثقافيا.

عن العلاقة بين الثقافة والتنمية

وتجدر الإشارة إلى أنه منذ بداية تسعينيات القرن الماضي، شرعت اليونسكو في التفكير في موضوع الثقافة والتنمية بصورة مُتوازية، لا سيما في *تقرير پيريز دي كويّار الموسوم تنوُّعنا الإبداعي، المقدم من طرف اللجنة العالمية للثقافة والتنمية* (1996) وكذا في *إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي* (2001). هكذا، فقد غدا البعد الثقافي، تدريجيا، عنصرا مركزيا في الخطاب عن التنمية المستدامة. وتؤكد السيدة إيرينا بوكوفا، المديرة العامة لليونسكو، في إحدى رسائلها، على أن الثقافة هي "محرك التنمية الذي يدور بواسطة نمو قطاع الثقافة والصناعات الإبداعية، كما بفضل آثار الحفاظ على التراث الثقافي المادي واللامادي". في حالة الثقافة الأمازيغية، فإنه لا يمكن لتنميتها أن تكون مستدامة دون إدراجها ضمن مشاريع التنمية المندمجة على المستوى الوطني والجهوي والمحلي.

تعد الثقافة، في الخطاب السياسي، عاملا قويا في عملية الإبداع والارتقاء بجودة الحياة والابتكار، عاملا يؤدي إلى نمو فرص الشغل. هكذا، يمكن للثقافة، باحتلالها الأولوية القصوى ضمن اهتمامات السلطة، أن تكون مجدية للولوج إلى المعرفة، وللرقي بالفضاءات الحضرية والقروية، وللاندماج الاجتماعي. ومن ثمة، فإنه يجب على السياسات العمومية للتنمية المستدامة أن تصاحب مبادرات المجتمعات المحلية وتأخذ في الاعتبار انتظارات المواطنين المتزايدة باستمرار،

هؤلاء الذين يعتبرون مساهمات الثقافة، بفضل وعيهم ومعرفتهم المتزايدة، جزءاً لا يتجزأ من جودة حياتهم، ولا سيما بدمج الثقافة في مبادرة مجالية للتنمية المستدامة، كما يفصح عن ذلك *مشروع الجهوية المتقدمة* (2011).

يكمن التحدي الذي يواجهُ المجتمعَ المدني والجماعات القروية في إقناع صُناع القرار السياسي المحليين، الوطنيين والدوليين بدمج مبادئ التنوع الثقافي وقيم التعددية الثقافية في مجمل السياسات والآليات والإجراءات والممارسات العامة، ولا سيما عن *طريق* إقامة شراكات بين القطاعين العام والخاص. يتعلق الأمر بترسيخ الثقافة في جميع سياسات التنمية، سواء تعلق الأمر بالتثقيف المجتمعي أو بالسياحة الثقافية الإيكولوجية أو بالتواصل أو بالصحة أو بالبيئة، وكذلك بدعم تنمية القطاع الثقافي بواسطة الصناعات الإبداعية[253]. يجب أن نُذكر هنا بخلاصات وتوصيات *المؤتمر الدولي لهاندجوو* الذي تناول موضوع "الثقافة: مفتاح التنمية المستدامة" والذي تم تنظيمه في هاندجوو بالصين الشعبية، في الفترة الممتدة من 15 إلى 17 مايو 2013. يُعَد هذا المؤتمر الدولي الأولَ من نوعه الذي تنظمه اليونسكو منذ *مؤتمر ستوكهولم* في عام 1998، والذي خُصص بشكل حصري لمناقشة الصِّلات بين الثقافة والتنمية المستدامة. وقد استضاف المؤتمر أول منتدى عالمي لمناقشة دور الثقافة في التنمية المستدامة بهدف إعداد "إطار للتنمية لما بعد عام 2015"، وذلك بمشاركة المجتمع الدولي ومختلف الفاعلين الدوليين الرئيسين.

عن رهانات العلاقة الجدلية بين الثقافة والتنمية

ثمة اعتراف اليوم بأن الثقافة جزء من التنمية المستدامة. والأهم من ذلك، أنها تشكل دعامةَ التنميةِ المستدامةِ الرابعةَ إلى جانب الاقتصاد والاجتماع والبيئية. وتُبين التجربة أنه يُمكن للموارد الثقافية لمجتمع معين أن تتحول إلى ثروة اقتصادية بتعزيز الطابع الفريد لهوية منطقة ما ولتقاليدها ومنتجاتها الثقافية وخدماتها؛ بالشكل الذي تؤدي فيه إلى خلق فرصِ شغلٍ ومصادر دخل. وتُعَد التجارب التي قام بها المجتمع المدني في مناطق معينة من المغرب مشجعة للغاية، لا سيما تعاونيات شجرة الأركان ومشتقاتها في سوس وتلك المرتبطة بشجرة الزيتون في سايس والريف، والسياحة الإيكولوجية في الجنوب الشرقي وفي الأطلس، والجمل ومنتجاته في الأقاليم الجنوبية وغيرها. تُوضِّح هذه التجارب قدرة المجتمعات على الاستثمار في الحفاظ على السلع الثقافية، وتعزيز الأنشطة الثقافية والمعارف التقليدية والمهارات التي طورها الانسان عن طريق

[253] أنظر تقرير جمعية "جذور"، 2014.

تَكيُّفه مع البيئة. إنها طرقٌ فعالة تمكِّن من تعزيز التنمية المستدامة ورأسِمال المجتمعات الاجتماعيِّ.

تُعتبر ساكنة المناطق الناطقة بالأمازيغية من بين أفقر ساكنات المملكة كما يتضح من *خريطة الفقر والهشاشة* التي وضعها البنك الدولي، والتي نقلتها المندوبية السامية للتخطيط (2004). ولهذا السبب، فإن هذه الساكنة تستثمر في الرأسمال الثقافي الذي يُعَد وسيلة للتخفيف من حدة الفقر. والحقيقة تُقال، فإن المناطق الناطقة بالأمازيغية ليست بالضرورة الأكثر فقراً، إذ يزخر باطن الأرض بالمعادن النفيسة، غير أن شركات التعدين هي التي تستفيد منها؛ كما تُنتج الأرض ثروة لا يستهان بها مثل الأرز في الأطلس المتوسط، والمنتجات المرتبطة بشجرة الأرگان والتين الشوكي التي تباع الآن بسعر مرتفع، لكن دون أن يستفيد منها السكان الأصليون؛ علاوة على ذلك، فإن السهول والمدن هي التي تستفيد، بشكل رئيس، من موارد الأطلس المائية. إننا نلاحظ، بواسطة هذه الأمثلة، كيف أن منتجات الثقافة المادية لا تشكل موضوع اقتصاد تضامني، كما أن تسويقها الفعلي لا يساهم، بشكل كبير، في تحسين عيش ساكنة القرى الناطقة بالأمازيغية؛ بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الوضع هو، تقريبا، الوضعُ السائد في مناطق مختلفة من البلاد.

إن إيلاء الاعتبار للثقافة يجعل التنمية مُمْكنة عندما تقبل المشاريعُ وتعترفُ بالسياق المحلي وبخصوصيات المكان وبالفضاء التي تقيم به المجموعة البشرية، وذلك بالتوظيف الأمثل للموارد الثقافية والمعارف والمهارات المحلية. ويعني دعم الثقافة أيضا، كما أوصت بذلك *وزارة الثقافة وجمعية "راسين"* (جذور)، منحَ أفراد الجماعة دورا فعالا في تدبير مستقبلهم والخروج من أتون الفقر. وتتيح لنا ملاحظة واقع حال العلاقات القائمة بين الثقافة والفقر وفحص تفاعلهما المستمر، في كل مكان بالجماعات التي تعاني من الهشاشة، تِبيان أن الثقافة ما تزال واحدة من الدعامات الأساس لبناء تنمية بشرية مستدامة. ويتفق بهذا الخصوص الخبراء الدوليون، بمن فيهم خبراء الأمم المتحدة، وبرنامج الأمم المتحدة للتنمية، ومنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، واليونسكو، و*البنك الدولي*.

يُقدَّم الفقر، قبل كل شيء، على أنه تعبيرٌ عن نقص، عن حرمان، عن غياب الموارد أو عدم كفايتها، الموارد المادية في المقام الأول؛ مثل المأكل، الملبس، المسكن أو المال اللازم للحصول عليها. وبالموازاة مع ذلك، غالبا ما يكون الفقر نتيجة أيضا لغياب الموارد اللامادية أو لعدم كفايتها؛ مثل التعليم أو التقدير الاجتماعي أو العزل أو بعض أشكال الإقصاء من المجتمع. ونلاحظ انتشار هذه الظاهرة على نطاق واسع بين المجتمعات التي تعيش الفقر

والهشاشة في جميع أنحاء العالم. ونتيجة لذلك، فقد أصبح الرجال والنساء أكثر فقرا لأن ثقافتهم الخاصة لم تعد تعكس ذواتهم، ولكن الأسوأ من ذلك أنهم أصبحوا يجهلون كلية ثقافتهم كما يتبين من الفحص السريع لمفهومين، هما: *الاحترام والتضامن*. هكذا، كان رب الأسرة، في أزمنة حديثة نسبيا وفي العديد من المجتمعات، يجمع ذويه لا لمشاهدة فيلم على شاشة التلفزيون، وإنما للمناقشة وتلقين الشباب كيف يمنحون معنى لكل كلمة يتلفظون بها. يتم تعليمهم فن التحدث وفن الإقناع والتفكير الصائب والصحيح مع احترام التراتبية أثناء أخذ الكلمة، وكان كل درس جديد يتم تعلُّمه يخضع للاختبار داخل المجموعة بطريقة متواترة، غير أنها منظمَة ضمن رؤية متماسكة بحيث يتم التلقين على أساس احترام الفرد ومكانته ودوره داخل الجماعة. تَعرف المجتمعات القروية في الأطلس التي تعيش في العزلة والهشاشة الوضعَ نفسه بشكل ملحوظ. إنها أمثلة حية عن الفجوة الموجودة بين تطور البيئة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبين الطلب الاجتماعي والعرض العمومي فيما يتصل بالعيش الكريم والتعليم والصحة والتنمية المستدامة بشكل عام.

يُقدِّم مشروع "مغرب الثقافة، استراتيجية 2020"، الذي تم وضع تصور له من طرف وزارة الثقافة في عام 2014، إمكانات مهمة، على المستوى النظري، لإدماج الثقافة في التنمية، لا سيما إذا تم تقسيمه إلى خطط عمل في إطار الجهوية، ذلك أن الاستثمار في ثقافة دينامية وفي قطاعات إبداعية، يساعد على بث الحياة في الاقتصادات المحلية بالمناطق الغنية بالموروث والصناعات الإبداعية. بالإضافة إلى سياحة غنية بالإمكانات التراثية، كما أنه بمقدور بعض المناطق امتلاك مؤسسات فنية وثقافية مزدهرة؛ مثل المتاحف والعروض والمهرجانات الثقافية التي تستفيد من الموارد المحلية على وجه الخصوص. ومن ثمة، يمكن للصناعات الثقافية والإبداعية أن توفر فرصا أكبر للفئات المهمشة لكسب عيشها في مجالات كالسياحة الثقافية والمنتجات المجالية والحرف اليدوية والترفيه. وتعد الصناعات الإبداعية والثقافية واحدة من أكثر القطاعات دينامية التي تعرف توسعا سريعا في الاقتصاد العالمي مع نمو واسع النطاق. يتعلق الأمر هنا بما يمكن أن يكون مساهمة كبيرة في الاقتصاد الوطني إذا ما أخذنا بعين الاعتبار جميع الأنشطة غير المهيكَلة وغير التجارية المرتبطة بالثقافة.

الجهوية والتنمية الثقافية

يمكن أن تشكل البيئة المحلية والجهوية مجالا لتحقيق التنمية الثقافية، ولكن لا يمكننا إنكار أن الإطار الأنسب لها، بعد فشل مركَزة وتركيز المشاريع التنموية، يظل البيئةَ الجهوية التي تمثل واقعا إنسانيا، ثقافيا واقتصاديا. وفي هذا السياق، عيّن الملك محمد السادس في عام 2010

اللجنة الاستشارية للجهوية التي أوكل إليها المهمة الآتية: " إننا ندعو *اللجنة* إلى الاجتهاد في إيجاد نموذج مغربي –مغربي للجهوية، نابع من خصوصيات بلدنا. "[254]. وقد قدمت اللجنة المذكورة تقريرها في عام 2011، أي في العام الذي تم فيه إصدار الدستور الجديد. وانطلاقا من كون تقرير اللجنة عبارة عن متن يستجيب، بشكل طبيعي، لإجراء تحليل خطابي، فإننا نود مناقشة محتوى المشروع المقدم من قبل اللجنة الاستشارية للجهوية، ولا سيما ما يتعلق بمراعاة البعد الثقافي في الهوية الجهوية والمجالية. هكذا، سوف نحدد، في المقام الأول، أن التقرير يشمل عددا معينا من النقاط القوية التي تدل على قدر معين من التقنية والكثير من الجدية والمهنية، وسنحتفظ أولا بالمقومات التي ينهض عليها التقرير. يعتمد مشروع الجهوية المقترح من قبل اللجنة، بصورة رئيسة، على اعتبارات سياسية تتصل بدمقرطة الحكامة على المستويين المركزي والجهوي، كما يتأسس على الضرورات الاقتصادية التي تتطلبها التنمية المندمجة وعلى التوازن الذي يتعين إقامته بشأن تنظيم العلاقات بين الدولة والجهات. ونؤكد أخيرا أنه تم، بالاعتماد على هذه الاعتبارات الأخيرة، اقتراح تقسيم جهوي يختلف عن التقسيمات السابقة. ونشير إلى أنه تمت مناقشه هذا التقسيم، الخاضع لاعتبارات معينة، على النحو المحِق تماما في مواضع ومناسبات مختلفة.

وقد تم الاعتماد في إعداد هذا *التقرير* على أُسس وجيهةٍ ذاتِ صلةٍ، بالتأكيد، بنوعية تَشكُّل الجهة وطبيعة تدبيرها، لكنها تظل مقوماتٍ غير كافية لا تراعي واقعَ البلد الاجتماعيَّ والثقافي والتراثيَّ. ونود أن نناقش هنا الرؤية التي يستند إليها *التقرير* بالانطلاق من المقدمات الآتية: في البداية، نرى ألا وجود لديمقراطية جهوية دون مراعاة هوية الجهات التاريخية والتراثية. نعني بكلمة "التراث" التراثين المادي واللامادي. لا يُمكن أن تكون ثمة تنمية جهوية دون إدماج بُعْدِ الجهات الثقافيّ. وبالمثل، لا يمكن أن يكون ثمة مشروع تنموي دون مراعاة عوامل التنمية الإنسانية. وفي الأخير، لا يمكننا أن ندعي القيام بتنمية إنسانية دون الأخذ بعين الاعتبار لبعد الانسان الرمزي لأن هذا الأخير يُعَدُّ، كما يجب التذكير بذلك، كيانا متعدد الأبعاد ينبغي النظر إليه في كليته. ومع ذلك، فإن المشروع المقترح من قبل اللجنة الاستشارية للجهوية يَحجب الجوانب الثقافية للجهوية أو يعالجها بصورة غير كافية. ونورد هنا، قصد توضيح هذه الملاحظة، ما تم طرحه في الصفحة 7، الفقرة م من تقرير *اللجنة*: "لا ينتج نموذج الجهوية المتقدمة عن أي نوع من التوافق مع أوجه نزعة الخصوصيات الإثنية أو الثقافية أو المذهبية المتفاقمة إلى حد ما".

---

[254] خطاب 3 يناير 2010 بمراكش بمناسبة تنصيب اللجنة الاستشارية للجهوية.

أنوه إلى أنني لن أقوم بتعريب مقاطع خطب الملك الآتية، وإنما سأقوم باقتطاعها من نصوصها الأصلية. (المترجم)

سوف يتساءل المرء، وهو محق في ذلك، عما تعنيه *اللجنة* بعبارة "نزعة الخصوصيات المتفاقمة". إذا كان الأمر يتعلق بالمطالب الثقافية لجزء من المجتمع المدني، فلا ينبغي لنا إقامة علاقة سببية بين التعبير عن ارتباط المواطن بثقافته في خصوصياتها والرغبة في تعزيز التنوع الثقافي، وبين "تفاقم نزعة الخصوصيات"، أو أيضا بين ما يسميه البعض عن خوفٍ "انزلاقات باتجاه النزعات الطائفية". ولا يبدو أن اللجنة تفرق بين المطالبة بالحقوق اللغوية والثقافية المشروعة وتعزيزها في إطار الجهوية، وبين التعبير عن تلميحات النزعة الإثنية ونزعة النسبية الثقافية. يكمن رهان التمييز الضروري في الحفاظ على التنوع الثقافي واللغوي وتعزيزهما باعتبارهما مُحصلة تطور بلدنا التاريخي والأنثروبولوجي. ويعد هذا الفهم قناعة راسخة لدى الراعين *لاتفاقية* اليونسكو لعام 2005. يمكن تفسير انحياز اللجنة، من وجهة نظرنا، بالتخوف الخاطئ بشأن هويةِ المغرب المتعددةِ التي تأسست تاريخيا على تعددية العناصر المكوِّنة لها، كما يدل هذا الانحياز أيضا على تجاهل مساهمة الأنثروبولوجيا الثقافية في معرفة تكوين المجتمع المغربي. ومن ثمة، فإن التحيز قد يُفسَّر على أنه تبني موقف إيديولوجي يرى في كل خصوصية ثقافية و / أو لغوية مصدر خطر على الوحدة الوطنية[255]. يمكن تفسيره كذلك بالاعتقاد بأن النموذج العالمي المثالي يكمن في نموذج الدولة القومية على الطريقة اليعقوبية. وفي نهاية المطاف، فإن المشروع المقدم لا يستجيب للانتظارات والمطالب الاجتماعية من الديمقراطية الثقافية واللغوية التي عبر عنها المجتمع المدني، وكأن التعبير عن هذه الإنتظارات لا يمكنه أن يكون إلا "متفاقما". كان ينبغي إيلاء اهتمام مستمر للأبحاث المنجَزة في مجالات التاريخ الثقافي وعلم الاجتماع، ولا سيما أعمال پول پاسكون حول *تركُّب* المجتمع المغربي، وكذا أبحاث الأنثروبولوجيا الثقافية والجغرافيا البشرية، بل أبحاث الاقتصاد أيضا على طريقة عزيز بلال (1979)، الذي عمد إلى نقد المقاربة ذات النزوع التنموي بتسليطه الضوء، بصورة خاصة، على مأزق نزعة الاقتصاد الاختزالي وهفواته. لقد حللَّتْ هذه الأعمال، بصورة رائعة، تنوعَ الممارسات الثقافية وثراءها ومركزيتها في نسق قيم المجموعات والمجتمعات.

نعتبر، في ضوء هذه المقدمات، أن *تقرير* اللجنة الاستشارية للجهوية يتميز بنزعة اختزالية تؤدي به إلى التضحية ببُعد الجهوية الاجتماعيِ والثقافيِّ. علاوة على ذلك، من المرجح أن يتم تجاوز هذا *التقرير* بواسطة المقتضيات الدستورية والآفاق الجديدة التي فتحتها خطابات رئيس

---

[255] يشكل التعدد وتأكيدُه وتعهدُه عامل ثراء وغنى للمجتمعات، بخلاف ما يتم الترويج له استنادا إلى خطابات سياسية وإيديولوجية إقصائية وما قبل علمية. إن أكبر خطر يتهدد المجتمعات الإنسانية هو الرغبة في التكريس القسري لنمط واحد يعمل على تشيء الناس وتسليعهم عبر مؤسسات إحداث العنف الرمزي التي تتزايد وتتعدد بصورة مطردة. إن السعي إلى ترسيخ الهوية الواحدة تحت غطاءات واهية يسير ضد منطق تطور المجتمعات، ذلك أن الإنسانية لم تتطور إلا بفعل التعدد والاختلاف بين مختلف الأنماط المكونة على مر التاريخ البشري.. الهويات الأحادية هوياتٌ قاتلة. (المترجم)

الدولة، ولا سيما خطابي 9 مارس و17 يونيو لسنة 2011. خطابان يدعونا فيهما الملك إلى التفكير بجرأة في النماذج الفكرية الجديدة لمغرب الغد، كما أن *التقرير* المذكور قد يتم تجاوزه من قبل الحركة الاجتماعية التي تطمح إلى مغرب جديد بسبب هيمنة الرؤية التنموية الكلاسيكية والسلوكيات السياسية الخجولة المحكوم عليها بالفشل. وللاقتناع بهذا، نُحيل على خطوط *التقرير* الرئيسة الواردة في الصفحات من 3 إلى 5، وعلى *المفهوم المعياري* و*المبدأ التوجيهي* الواردين في الصفحتين 31 و34.

إن المشروع المقدَّم من طرف اللجنة الاستشارية للجهوية؛ مشروع غير صائب من الناحية السياسية لأنه لم يستوعب السياق السياسي الدستوري وكذا مُدْخلاته ومُخرجاته. ونود هنا أن نذكر بالرؤية والتوجيهات الواردة في خطابات الملك المتعلقة بالجهوية، وذلك قصد إيضاح الإطار المرجعي السياسي لمشروع الجهوية:

ونرى في الجهوية انبثاقَ إدارةٍ لاممركَزة للقرب مُسيَّرةٍ من قبل نُخب جهوية، وكذا تَفتُّقَ الخصوصيات الثقافية، التي يُشكِّل تنوعُّها مصدرَ غنى للأمة المغربية. وإيمانا من جلالتنا بأن الديمقراطية ليست مجرد تجسيد للمساواة في ظل دولة الحق والقانون الوطنية الموحَّدة، وإنما لا بُدَّ لها أيضا من عمق ثقافي يتمثل في احترام تنوع الخصوصيات الثقافية الجهوية، وإعطائها الفضاء الملائم للاستمرار والإبداع والتنوع الذي ينسج الوحدة الوطنية المتناسقة.[256]

كل جهة من جهات المملكة، تزخر بإمكانات طبيعية وحضارية.[257]

كما أن نجاح الجهوية رهين باعتماد تقسيم ناجع يتوخى قيام مناطق متكاملة اقتصاديا وجغرافيا ومنسجمة اجتماعيا وثقافيا.[258]

---

[256] خطاب العرش في 30 يوليو 2001.

أورد هنا، قصد تأطير سياق القول بالنسبة إلى هذا المقطع الأول، الكلامَ الذي سبق هذا المجتزأ: " وإيمانا من جلالتنا بفضائل الديمقراطية المحلية؛ فقد سهرنا على تمتين دمقرطة مدونة الجماعات المحلية وعصرنتها وعقلنتها؛ لتتحول جماعاتنا المحلية إلى رافعة قوية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، مولين عناية قصوى في هذا المجال للجهة الجهوية التي نعتبرها خيارا استراتيجيا، وليس مجرد بناء إداري، وننظر إليها على أنها صرح ديمقراطي أساسي لتحقيق التنمية الاقتصادية." ثم يواصل الكلام بعد المجتزأ إلى أن يقول:"... وهي قضية الهوية الوطنية، المتميزة بالتنوع والتعددية، مثلما هي متميزة بالالتحام والوحدة والتفرد عبر التاريخ."(الإضافة للمترجم)

[257] خطاب أكادير في 12 دجنبر 2006 الموجه إلى المشاركين في الملتقى الوطني حول الجماعات المحلية بأكادير، الذي انعقد تحت شعار "تنمية المدن مواطنة ومسؤولية"(الإضافة للمترجم)

ويرِد هذا المجتزأ بين المقطعين الآتيين:" فمقاربتنا الجهوية، لتدبير الشأن المحلي، نابعة من إيماننا الراسخ، بأن... " و " ...هامة، وبفعاليات ونخب مؤهلة، قادرة على التدبير الناجع لشؤونها، وفق قواعد الحكامة العصرية." (الإضافة للمترجم)

[258] خطاب مراكش في 6 نوفمبر 2008. /وقد خُصص جزء كبير من الخطاب للحديث عن الجهوية الموسعة. (الإضافة للمترجم)

فالجهوية الموسعة، يجب أن تكون تأكيدا ديمقراطيا للتميز المغربي، الغني بتنوع روافده الثقافية والمجالية، المنصهرة في هوية وطنية موحدة. [259]

وقد تم عرض الأساس الأول للإصلاح الدستوري الشامل كالآتي:

التكريس الدستوري للطابع التعددي للهوية المغربية الموحّدة، الغنية بتنوع روافدها، وفي صلبها الأمازيغية، كرصيد لجميع المغاربة [260]

تقودنا ملاحظة الفرق بين التوجهات الملكية التي تعطي كل الأهمية للبعد الثقافي للجهات؛ وبين الخلفية غير السياسية *لتقرير اللجنة*، إلى وضع الافتراضات الآتية:

1. ارتكز عمل اللجنة على أساس التوجهات الخاصة بالسياق السياسي لما قبل مشروع الدستور الذي كان في طور الإعداد آنذاك، بما أنها لم تكن تتوفر على توجيه يأخذ بالاعتبار الخط السياسي للدولة؛
2. عملت اللجنة بالاستناد إلى المنطق التكنوقراطي بتقديمها مشروعا يُعهد إلى الدولة إعادة تشكيله فيما بعد على المستوى السياسي؛
3. أقرت اللجنة بأنه لم يكن بمقدورها استباق المقتضيات الدستورية المنظمة لمشروع الجهوية التي كانت ماتزال موضع نقاش على مستوى الدولة.

وفي الحقيقة أن تقرير اللجنة الاستشارية للجهوية ألفى ذاته، عند نشره، في تناقض مع فلسفة الدستور الصادر في العام نفسه؛ وهذا عامل من شأنه أن يفسر، من بين عوامل أخرى سياسية واقتصادية ومتصلة بالحكامة، سببَ عدم تنفيذ مشروع "الجهوية المتقدمة" لحد الآن. هكذا يبدو، بالنظر إلى القضايا المثارة أعلاه، أن ثمة تهديد كبير يتجلى في تعارض هذا المشروع مع التطورات الأخيرة التي تميز الحركية السياسية في المغرب. والأسوأ من ذلك، هو الخطر المتمثل في كون الأساس الإبيستيمي الذي ينهض عليه المشروع–ونقصد به خطورة نزعة الخصوصيات الثقافية على وحدة الأمة، ومن ثمة يجب تخليص مشروع الجهوية منها–يُشكِّل مقوما يتعارض مع دستورٍ جديدٍ يعترف بالتنوع الذي يميز الثقافة الوطنية ويرسِّم اللسان الأمازيغي. وللخروج من مأزق النموذج الذي أوصت به اللجنة الاستشارية للجهوية فيما يتعلق بمشروع "الجهوية

---

[259] خطاب 3 يناير 2010 بمناسبة تنصيب اللجنة الاستشارية للجهوية/ وقد ورد هذا المجتزأ في سياق الحديث عن المرتكزات الأربعة التي يتعين أن يقوم عليها تصور نموذج الجهوية الموسعة. (الإضافة للمترجم)

[260] خطاب 9 مارس 2011 حول مشروع الدستور الجديد/ ويرِد هذا المجتزأ في مقدمة المرتكزات التي يجب أن ينهض عليها التعديل الدستوري الشامل. (الإضافة للمترجم)

المتقدمة"، يمكن اقتراح بعض المبادئ البديلة بوصفها توصيات استراتيجية لإنجاح إصلاح الجهوية في المغرب:

1. مراعاة الأسس التاريخية والثقافية واللغوية التي تُشكل الهوية الوطنية المتعددة والمبيَّنة في *تقرير الخمسينية*[261]؛ وبتلازم مع ذلك، عدم استبعاد هذه الأسس لأن ذلك سيؤدي إلى تقويض بنية الجهات بأن تُحدِث داخلَها تنافر ات يستحيل إصلاحُها؛
2. الالتزام بحقوق الإنسان في كونيتها وتكاملها وعدم قابليتها للتجزئة، ونعني بها الحقوق المدنية والاقتصادية والثقافية واللغوية. ونحيل، في هذا الصدد، على *العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية*، و*اتفاقية اليونسكو بشأن تعزيز التنوع الثقافي*، و*إعلان برشلونة بخصوص الحقوق اللغوية*، و*إعلان فريبورغ المتصل بالحقوق الثقافية*.
3. ترسيخ الخيارات والتوجهات الديمقراطية التي تتماشى مع مشروع مغرب "موحد في تنوعه"؛
4. وأخيرا، دمج التنمية الثقافية في التنمية الاقتصادية؛ ومن ثمة، إدراج الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في مشروع جهوي مندمج ومتقدم بالفعل.

نجد أنفسنا، في إطار المبادئ المذكورة سابقا، أمام نموذج فكري يتعين عليه أن يُغْنيَّ، بشكل كبير، النموذجَ الذي يستند إليه مشروعُ الجهوية كما تم تصورُه من طرف اللجنة الاستشارية للجهوية. ويجب أن نعي أيضا أنه إذا ما تم اعتبار هذا المشروع مشروعا للاستقلال المتقدم للجهة، فإنه لن يكون مشروعا جذابا أو ذا مصداقية أو قابلا للتطبيق ما لم يُدمج البعد الثقافي في تنوعه وفي رحابته. من الواضح أن النموذج البديل-نموذج الاستقلالية الجهوية المقترح بالنسبة إلى الساكنة الصحراوية جنوب المغرب-هو الذي يمكن أن يوفر للجهات الناطقة بالأمازيغية، على سبيل المثال، شروط إفصاحِ التنوعِ الثقافيّ عن ذاته.

تهدف مراعاةُ المبادئ السابقة منحَ الجهات هويةً ثقافية في إطار مشروع الجهوية المندمِجة، مع العلم أن العلامات الثقافية للجهات -وهنا لا نتحدث عن خصوصيات أو "نزعة عرقية" - لا تشكل، بأي حال من الأحوال، عائقا فيما يتصل بوحدة الأمة وتماسك المجتمع وتطور البلاد؛ بل إنها، على النقيض من ذلك، عوامل مساعدة وأدوات استراتيجية ضرورية لإنجاح مشروع الجهوية المتقدمة. من هذا المنظور، يبدو من الواضح أن التقسيم المقترَح من طرف اللجنة الاستشارية للجهوية (نشير إلى حالتين إشكاليتين، حالة جهة طنجة-الحسيمة وحالة

---

[261] تقرير الخمسينية المغرب الممكن، 2005.

جهة بني ملال-خنيفرة) لا يستجيب إلى المقتضيات الدستورية للحفاظ على التعبيرات الثقافية واللغوية الوطنية في مجالها الطبيعي وتعزيزها، ونقصد بها الجهات ذات الشخصية الثقافية التاريخية، تلك التي تدير مواردها المادية والرمزية بطريقة ديمقراطية في ظل الوحدة والتماسك والتضامن.

خلاصة

تؤكد *اللجنة العالمية للثقافة والتنمية* على أن الثقافة هي مصدر التقدم البشري والإبداع؛ ومن ثمة، يجب تعزيزها حتى تتطور من أجل رفاهية الإنسانية. ويُدرك الجنس الإنساني، غريزيا، أن الحفاظ على الصلة التي تربطه بالطابعِ المتفرّدِ لبيئته التاريخية والطبيعية، جنبا إلى جنب مع اللسان والموسيقى والفن والأدب بوصفها التجليات التي تعيش معه طوال حياته، يُعد أمرا أساسا لرفاهه الروحي ولمنح معنى لحياته. يجب أن نتذكر أن الثقافة تَهَبُ أيَّ مجتمع قيمة جوهرية بصرف النظر عن موقعه ضمن مؤشر التنمية الإنسانية. وتعتبر الثقافة، بلا شك، عاملاً أساسا للاندماج والتماسك الاجتماعيين، وينبوعا للتضامن. هكذا، يخلق التماسك الاجتماعي شروط إحلال التنمية، بينما تتيح المقاربات الثقافية الإدماج والإنصاف والتنوع بالاعتراف بالقيم الثقافية وحمايتها باعتبارها موارد ذات أهمية كبيرة.

في ظل هذه النظرة العامة، وبواسطة تعبيراتها المتنوعة عبر المعارف والمهارات وأنماط العيش المحلية، وأيضا بواسطة الدينامية الاجتماعية التي تحمل إبداعها، لا يمكن للثقافة المغربية إلا أن تستفيد من مقاربة قائمة على احترام وتعزيز التنوع الثقافي الذي يعترف به دستور المغرب وتُقِر به أجرأته في إطار الجهوية. علاوة على ذلك، تُيسِّر هذه المقاربة، المرتكزة على حقوق الإنسان، إقامةَ الحوار بين الثقافات، كما تمنع حدوث الصراعات وتصون حقوق الفئات المهمَّشة داخل المجتمع الوطني؛ ومن ثمة، تعمل على تهيئة الشروط المثلى لتحقيق أهداف التنمية الإنسانية والمستدامة. أخيرا، تعد أشكال التعبير الثقافي الأمازيغي في حد ذاتها -بما في ذلك التراث المادي واللامادي والصناعات الإبداعية ذات الصلة -بالنظر إليها بوصفها قطاعات فاعلة؛ رافعة قوية للتنمية بفعل الآثار السوسيو-اجتماعية والاقتصادية والبيئية الكبيرة التي تهم تثمين الرأسمال الثقافي اللامادي الوطني، وشريطة أن يؤدي نقل المعارف والمهارات المجتمعية إلى لفت انتباه الأجيال الجديدة وأن يتم دمجه ضمن دينامية الإبداع والتحديث. هكذا، فإن الخروج من الهشاشة هو الذي يضمن التماسك الاجتماعي بواسطة تضامن المواطنين والاعتراف بانتمائهم الجمعي إلى مشروع اجتماعي ذي نزوع حداثي.

نحو حداثة مُؤنسَنة

تكريما لـ

عبد الله العروي (1933-)

الإشكالية

نعني، عموما، بـ "مشروع حديث" نموذجَ مجتمعٍ قائمٍ على تقدم العلوم والفنون. ويُفترض في هذا التقدم أن يعمل على تحرير البشر من المعاناة والاستلاب. هكذا، فإننا نقوم بحفز تنمية القوى المنتجة بهدف التحكم في الظواهر الطبيعية وتسخيرها بواسطة العلم والتكنولوجيا. ويعتقد الفلاسفة والعلماء الحداثيون أن تطور المعرفة والتكنولوجيا يجب أن يؤدي، بالضرورة، إلى تحسين الظروف الاجتماعية والسياسية للإنسانية. لذلك فإن "المشروع الحديث" هو مشروع فلسفي، علمي واجتماعي – سياسي في الآن ذاته.

تجتاز متلازمةُ "الحداثة" المجتمعات المحيطية على المستويين العمودي والأفقي منذ صدامها وجها لوجه مع الغرب وانطلاقا من التمثيلات التي تمتلكها هذه المجتمعات عن هذا الأخير، ولا سيما فيما يتصل بالتسلح والتقنية والصناعة ونمط الحياة، وغيرها. لهذا، يُشكل اليوم الولوجُ إلى "الحداثة" رهانَ تطورِ الجماعات والمجتمعات التاريخيّ الرئيسِ. لكن "الحداثة"، بوصفها مفهوما أو فكرة، تظل غامضة. يرى جان مارك پيوت (2001) أن مفاتيح فهم الاختلافات الثقافية بين الحداثة والفترات التي سبقتها تكمن في: الحرية الفردية، المساواة بين الأفراد، العقل الذي يضبط العاطفة، العمل بدلاً من الحكمة، الشرف والصلاة، الحب وليس في الإنجاب، السوق بدل الجماعة، نمط جديد من الدولة حيث تكون الديمقراطية تمثيلية، الأمة بدلا من الدين وفي الدين بوصفه شأنا ذاتيا. وتُعد الحداثة، باستخدامنا مصطلحات بودريار[262]، نمطَ حضارةٍ مُميَّز يتعارض مع نمطِ التقليد؛ أي مع كل الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية. ويعتبر الفكر ذو النزعة الفردية والفكر الحديث ذو النزعة العقلانية (لكل من ديكارت وفلسفة الأنوار) الأساسيْن، الفلسفي والسياسي، اللذين تنهض عليهما الحداثة. ستصبح الحداثة إذن أسلوبَ

---

[262] أنظر *Encyclopédie Universalis*، 2004.

حياةٍ بعد أن كانت، في البداية، فكرةً مرتبطة بالتقدم؛ أي بالتقدم المتواصل للعلم والتكنولوجيا. هكذا، يُدرج التقسيم العقلي للعمل الصناعي في الحياة الاجتماعية بُعدا من أبعاد التغيير الدائم، كما أن الحداثة تغدو، مع النمو الديموغرافي والتركيز الحضري وتطور وسائط الاتصال، ممارسةً اجتماعية وأسلوبَ حياةٍ مَبنيّ على التغيير والابتكار، ولكن أيضا على القلق وعدم الاستقرار والتعبئة المستمرة والذاتية المتحولة والتوتر والأزمات. سينجم عن الحداثة، على جميع المستويات، انبثاق جماليةِ قطيعةٍ وإبداع فردي وابتكار في كل مكان يتميز بظاهرة سوسيولوجية متمثلة في ظاهرة الطليعة وبتدميرِ الأشكال التقليدية المتزايدِ. هكذا، يتغذى التقليد، في ظل هذا الوضع، على الاستمرارية والتعالي الحقيقي.

أغلقت الحداثة على ذاتها في دورة جديدة بعد أن دشنت القطيعَة والمتقطِّع؛ وفقدت، بذلك، الدافع الأيديولوجي باتجاه العقل والتقدم، وانخرطت أكثر فأكثر في لعبة التغيير الرسمية، حيث انقلبت ضدها حتى أساطيرُها، وغدت التكنولوجيا التي انتصرت بالأمس مصدرَ تهديدات اليوم. وأصبحت المثل والقيم الإنسانية التي منحتها لنفسها تفلت منها: إنها تتميز، أكثر فأكثر، *بتعالي جميع القوى المجردِ*. هكذا، أصبحت الحريةُ شكليةً والناسُ جمهوراً والثقافةُ دُرجةً. واستحالت الحداثة شيئا فشيئا، بعد أن كانت محركا للتقدم، مجردَ "حركة من أجل الرفاهية"، كما تنطوي أسطورتها على تجريد الحياة السياسية والاجتماعية المتزايدِ، والذي بموجبه يتم تقليصها تدريجياً لتصبح مجرد ثقافة *للحياة اليومية*. هكذا، وجدت المجتمعات المحيطية ذاتها، وهي تواجه هذه المفارقات، في حيرة من أمرها، وتطرح على نفسها السؤال عما إن كانت الحداثة، البعيدة المنال موضوعياً، مجرد فخ تناضل المجتمعات الغربية لكي تخلص ذاتها من أحابيله دون جدوى.

الحداثة، هل هي "شأن غربيٌّ"؟

سنقول، بِتتبُّعنا عن كثَبٍ ڤانسان سيطُّو (2005)، إنه إذا كان صحيحا أن الحداثة التي كانت، تاريخيا، بمثابة حدثٍ داخليٍّ بالنسبة إلى التاريخ الغربي؛ تمتلك، في الواقع، حُمولةً كونيةً وأن جميع الناس، من الغرب أو من خارجه، يتطلعون إلى هذه الحداثة التي يجب تعريفها. هل تُعدُّ الحداثةُ نزعةً عرقيةَ مركزيةً؟ سيكون الجواب بالإيجاب والنفي. نجيب بالإيجاب، في الحد الذي نعتقد فيه أن قيمَ الحداثة، كما ظهرت في أوروبا في القرن الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، "قابلةٌ للتصدير" إلى أيِّ مجتمع آخر. في حين نجيب بالنفي، في الحد الذي لا يتعلق فيه الأمر بأطروحة مدروسة ومحسومة، بقدر ما يتعلق بوهمِ نزعةٍ عرقيةٍ مركزيةٍ يتم إسقاطها على المجتمعات الأخرى وتعميمها عليها اعتمادا على حكم ثقافي مسبق

غير مبني على التمحيص. لقد سعى العديدُ من المفكرين في الغرب إلى استعادة *روح الحداثة* بطريقة تركيبية؛ ثم وصفوها، بالاعتماد على ما يُسوِّغ ذلك، على أنها مسعى فردي واجتماعي للتحرر من أوجه الوصاية المختلفة التي أبَّدَت الإنسانيةَ في حالة من الخضوع؛ ونقصد بذلك وصايةَ الكنيسةِ الروحية والأخلاقيةَ والعلميةَ، ووصايةَ الملكيةِ السياسيةَ والاقتصاديةَ، ووصاية القدماءِ الجماليةَ، ووصايةَ الأسرةِ الأبيسيةِ الاجتماعية والنفسيةَ، إلى غيرها من أنماط الوصايات. إن روح الحداثة هي روح الانعتاق والتحرر والتمكين من الاستقلال. هكذا، تبدو *الحداثة على أنها إمكانيةُ الحريةِ التاريخيةُ*. ولقد تجلت شرارة انطلاق الروح الحديثة، بدايةً، في عمل بضعة من علماء فلورنسا في القرن الخامس عشر لتشمل تدريجياً جميع أنحاء أوروبا، ثم لتمتد فيما بعد إلى جميع المؤسسات قبل أن تلحق الذهنيات والعادات. ولقد تم، انطلاقا من أوروبا الغربية، تصديرُ هذه الروح الفريدة إلى العالم الجديد (الذي أعلن استقلاله، بصورة منطقية تماما، بعد ذلك بوقت وجيز)، ثم اتجهت لتشمل كل الكرة الأرضية في الآونة الأخيرة، مع القليل من الحظ تقريبا والجزئي في غالب الأحيان. وتُعد حقيقةً تاريخيةً عولمةُ قيم الحداثة الغربية هذه، حيث تشكل الحريةُ روحَ الحداثة، غير أن الحرية ليست، بشكل عام، حكرا على الغرب الحديث. بمعنى أن مسألة الحرية تُطرح منذ وجود الإنسان، إذ كانت إنسانيته لا تُعتبَر بالفعل طبيعةً يرثها، بقدر ما هي إمكانيةٌ ومسؤوليةٌ. تَظهر الثقافة بوصفها تحريرا جمْعيا للإنسان من حتميات الطبيعة؛ كما أن الانسان، بطابعه الفردي، يهدف بدوره إلى تحرير ذاته من هذا الجمعي الذي تَضعُه المعاييرُ المتعالية في هيئة التابع. سيشكل تأكيدُ الطابعِ الفردي في مواجهة المعايير والمتطلبات المجاوِزة للفرد خاصيةً من خاصيات الحداثة، إذ يود الفرد أن يفكر وأن يمارس حِسَّه النقديَّ، كما يرغب في التعبير عن حساسيته الخاصة، وذلك دون الامتثال للأفكارِ الوثوقية ولمعايير المجتمع الذي ينتمي إليه. هكذا، فإن نزعة التفرد بهذا الفهم، لا تعني ضمنيا الانسلاخ عن المجتمع أو الانطواء على الذات الأنانية، ثم إن الاستقلال الفردي لا يرومُ تفتيتَ النسيج الاجتماعي، وإنما يسعى فقط إلى البحث عن شكل من أشكال التنشئة الاجتماعية يتوافق مع احترام الحرية الفردية. وستكون الديمقراطيةُ والقانون الحديثان صورةً لهذا التوافق. ليس ثمة ما هو كوني في الثقافة التي تعمل على إخضاع الفرد. وفي نهاية المطاف، فإن هذه الثقافة التي ترفع من شأن الفرد وتتيح له الولوج إلى الكونية تنطلق دائما من عمل الأفراد في تفردهم، وهو العمل الذي اعتمده المجتمع أخيرا في شكل ثقافة جمعية سيتعين على الأفراد الآخرين امتلاكها بدورهم قصد إثرائها والمساهمة فيها. وقد كَتب الفيلسوف آلان في السياق ذاته: "إن الإنسانية هي التي تعثر دائما على ذاتها في الفرد"، لذا سيكون دور المجتمع هو أن يوقظ في الفرد إنسانيته بأن ينقل إليه ثقافةً يُسلِّط عليها الضوءَ من أجله. يكتب ڤانسان سيطُّو: " يُعدُّ

غباءً أن يُعهَد بالفرد إلى ذاته، كما يُعَدُّ همجيّا المجتمعُ الذي يجعل الفرد في خدمته بدلا من أن يجعل نفسه في خدمة الفرد ".

ويُعَد العقل أداة هذه الحرية وهذه الاستقلالية التشاركية. ثم إن الحداثة التي لم تَبتكر هذا النوع من الحرية، وإنما قامت باستعادته ودمجِه مع شكل آخر، لم تعمل سوى على إعادة تفعيل التقليد بأخذها الأفضل فيه والتخلي عن الباقي. لذلك فإن الحداثة هي تأكيدٌ للفرد: تأكيد لشرعية تصرفه الذاتي الحر، علاوة على أنها تأكيد لإمكانية مشاركته إلى جانب النوع البشري الكوني. ولذلك فإن الناس متساوون من وجهة النظر هذه، فالمساواة هي نتيجة لما يسمى بالحرية ذات النزوع الكوني. وينبغي على المرء، لبلوغ رفاهِ الكونيّ، أن يكون قادرا على التمتع بظروف وجودٍ ملائمة؛ وأن يكون قد جعل من ذاته فردا مستقلا؛ ومن ثمة، حرا بهذا المعنى الأخير. إنه السبب في كون مبدأ المساواة بين الناس ينبغي، لكي يكون فعليا، أن يقترن بالحد الأدنى من المساواة المادية. لذلك يجب أن يتم الاعتراف بهذه المساواة وتشجيعها؛ وهو الأمر الذي انطلق بداية، على المستوى القانوني، مع النصين التأسيسين للإعلانين الأمريكي والفرنسي في نهاية القرن الثامن عشر، ثم أعقبتها مطالبة الحركات الاشتراكية في القرن التاسع عشر بتفعيلها على المستوى الاجتماعي: الانتقال من مساواةٍ قانونيةٍ وسياسيةٍ شكليةٍ إلى مساواةٍ مادية واجتماعية. ولقد أتاح تاريخ القرن العشرين الذي يُؤسَف له من جهة أخرى، تحقيقا جزئيا غير أنه جوهري، لهذه المساواة داخلَ البلدان المتقدمة. نعثر هنا على فكرة أساسٍ عن الحداثة: الإيمان بالتقدم التاريخي. إن المهم، في واقع الأمر، ليس الإيمان بهذا الأخير، وإنما الاضطلاع بمشروعه، إذ أن ما يحدد الحداثة ليس الإيمان بالتقدم وإنما بتولي مشروعه من أجل مستقبل أفضل. لقد وُلِدت فكرةُ التقدم، على وجه التحديد، انطلاقا من تأمل الإنسان لوضعه التاريخي، وهي الفكرة التي ستنتظر أيضا قرنا بأكمله من الزمان حتى تتضح أكثر بتأثير من التقدم العلمي البيِّن في القرنين السادس عشر والسابع عشر. الحداثة إذن هي دعوة الإنسان تولي مسؤوليةَ مصيره، أي إجبارُه الزمنَ على العمل لصالحه كما كتب سيطُّو[263]:

> *لذلك، تُعَدُّ الحداثةُ إجمالاً إدراكَ الإنسان حريتَه -بالمعنى المزدوج للحرية في نزوعها الكوني والفردي -والتعهُدَ بتحقيقها في الوجود الاجتماعي الفعلي بالاعتراف بالمساواة بين الناس وبواسطة المشروع التاريخي لتنزيلها على ارض الواقع.*

تنخرطُ الحداثة العلمية في "المشروع الحديث" من حيث أنها مجموع الثورات في مجال المعرفة المرتبطة بصورةٍ وثيقةٍ بالحداثة كما يتم تعريفها: يتعلق الأمر بالفعل بعقلنة الظواهر الطبيعية

---

263 أنظر المرجع نفسه.

وبوصول الإنسان إلى بعض الحقائق الكونية. إن فعالية المنهج التجريبي، على وجه الخصوص، تُمثل نقطة تحول حاسمة في إدراك الإنسان لأسرار الطبيعة. وسيتمكن الإنسان، بفضل التقدم، من أن يصبح "سيدَ الطبيعة ومالكَها". تُترجِم صيغة ديكارت هذه الإيمانَ بالعلم وبالمستقبل. سيكون الانسان رمزا للنزعة البروميثيوسية الحديثة، ورمزا لفكرة كون البشرية، بواسطة معرفتها وتقنيتها، لا يمكنها إلا أن تضاعف سيطرتها على الأشياء إلى الأبد. وستكون النزعة البروميثيوسية، من وجهة النظر هذه، نزعة إنسانية.

يُعَد الفكرُ الحديث فكراً سياسيا في مبادئه ونشأته. ويكون فكرٌ سياسيٌ ما فكرا حديثا عندما يَأخذُ الإنسانَ بعين الاعتبار في التنظيم السياسي، بحيث لم يَعد هذا الأخيرُ مُحصِّلة فكرة الإرادة الإلهية. بالنسبة إلى الحداثيين، لا يمكن للنظامين الطبيعي والإلهي تحديدَ النظام السياسي؛ ذلك أن السياسة شأنٌ إنسانيٌ وثقافيٌّ. ويعود الأمر إلى الناس وحدهم تحديدُ القواعد التي تقوم عليها حياتهم المشتركة بأنفسهم، دون الخضوع لنموذج وجودي لاهوتي. والحالة هذه، فإذا كان فهمُ الأفراد هو الذي يؤسس التنظيمَ السياسيَّ، وإذا لم يكن هذا الأخير موجودا في أي مكان في الطبيعة، في سماء الحقائق الأزلية أو في الفهم الإلهي، فإنه " ينطلق من تنظيم الأفراد الحر". بعبارة أخرى، تصبح حرية التعاقد مع نظرائنا من البشر هي المبدأُ السياسي الجديد. ومن المنطقي أن تتطور حرية التعاقد هذه باتجاه أن تصبح حرية للتعاقد من أجل ضمان حرية الانسان. وبعبارة أخرى، سيصبح العقد السياسي طريقة عقلانية وإرادية لضمان الحرية الفردية باعتبارها طموحَ الإنسان الطبيعيَّ. وهكذا فإن الحرية الطبيعية مكفولة بعقد مُسْتمَد من هذه الحرية نفسِها. ومن ثمة، فإن "الحداثة تكمن في تمثيل الذات التنظيمَ السياسيَّ بوصفه شأنا ثقافيا ينبع من توافقِ الأفراد الحرِّ." لذلك، لم يعد ثمة تسلسل هرمي *سياسي* طبيعي أو مُحدَّد سلفا: كل شيء يجب أن يُبنى. ومن هنا جاء اعتراض الحداثيين على التنظيم السياسي في عصرهم: "من طبيعة الإنسان أن يختار بحرية نظامه السياسي بالاستناد إلى الطابع الثقافي الجوهري لأي نظام سياسي بصورة عامة. يتوافق الأفرادُ حول ميثاق اجتماعي غايتُه ضمان حريتهم الفردية. وبعبارة أخرى، فإن أيَّ قانون يسعى إلى إنكار هذه الحريةِ الأساسِ سيكون باطلا في حد ذاته، ومُنافيا للعقد. وبما أنه يستحيل عن أيٍّ كان التخلي بحرية عن حريته، فإن غاية أي تنظيم سياسي تتجلى في الحفاظ على هذه الحرية وتوسيعِها. وللتأكُّد من أن السلطة السياسية لن تسيئ استخدامَ سلطتها، فإننا نُدرج الفصل بين السلط "التشريعية"، "التنفيذية" و "الفيدرالية". أما بالنسبة إلى "ما بعد الحداثيين" فإن الحرية التي يمكن للمواطنين مطالبة الدولة بها تتجلى، في المقام الأول وعلى النقيض من ذلك، في الحد من السلطة المطلقة لهذه الأخيرة ومن تدخلها في الشؤون الخاصة. ننتقل، في تصورنا إلى التنظيم السياسي، من تصور "شمولي" إلى تصور ذي نزعة "فردية". تكمن النزعةُ "الشمولية" في منح الأسبقية للكل على الأجزاء،

أي في تقليص الحريات الفردية لصالح المنفعة العامة. على العكس من ذلك، تفرض النزعةُ الفردية الحقوقَ الفردية وأولويتَها وعدَم قابليتها إلى الاختزال في مُواجهة أيِّ نزوعٍ شمولي للسلطة المركزية. ستمنح الثورات السياسية، بالموازاة مع الاضطرابات الاجتماعية والاقتصادية، وحتى التي سبقتها إلى حد كبير، وجها جديدا للحداثة التي كانت إلى حد الآن من اختصاص الأفكار والثقافة في المقام الأول. إن ظهور الديمقراطية والقانون الحديث ذي النزوع الفردي هما اللذان منحا المواطنين الأمريكيين ثم الفرنسيين دستورا وفق الصورة التي يُكوِّنونها عن حريتهم؛ إنها حرية فردية. نحن ندرك أن للأفراد حقوقا "أصيلةً ومقدسة": لن يكون بمقدور الدولة إطلاقا التدخل في المجال الخاص الذي يخضع لسلطة الفرد وحدَه على ذاته. وتتبدى هذه الحريات في: حرية التفكير، حرية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد، حرية التجول، حرية التعبير عن الذات، حرية تمتع الفرد بملكيته الخاصة، إلى غيرها من الحريات.

مُسوخُ "المشروع الحديث"

لقد تمت مساءلةُ الحداثة، بوصفها مشروعا إنسانيا كونيا، من قبل الفلاسفة وعلماء السياسة والاقتصاديين، كما من طرف الفنانين. هكذا، شهِدت الحداثة التي تم تحديدها في السابق على أنها تُشكل قطيعة مع التقليد، ظهورَ تيار " ما بعد الحداثيين" الذي يَفترض أنَّ ثمة تراجعا في مبادئ العصر الحديث الرئيسة، ولا سيما العقل والفرد والتقدم. ومن ثمة، يكون تيار " ما بعد الحداثة"، بتقديسه الحاضرَ والنزعةَ الفردية النرجسية، قد "استنفد قدراته على التعبير عن العالم الآتي"[264]. لقد قادت هذه المساءلةُ المستمرة منذ نهاية القرن العشرين بعضَ مثقفي "بلدان المحيط" بالعودة إلى الحمولة في محاولة لوضع تصور ثالث يتموضع بين "التقليد" و "الحداثة"؛ إنه تصورُ "النزعة التوفيقية" بين القطبين اللذين يتم النظر إليهما على أنهما متطرفان. يظل "المشروع الحديث" بعيد المنال في المجتمعات المحيطية مادامت تفتقر للشروط الإيبيستيمية المسْبقة؛ ونقصد بها ظهور الحرية الفردية، قوة العقل في مواجهة التقليد، العلمنة وأهمية المجتمع، الالتزام بالقيم العلمية والتقنية، والاهتمام بالسياسة الديمقراطية. لقد تمت الدعوة إلى "التحديث" سعياً إلى إدماج بعضِ قيمِ "الحداثةِ" في المجتمعات المحلية لبناء "مجتمع على الطريقة الغربية. بيد أنه، ونظرا لفشله في أن يكون "نهجا لإقامة نموذج فكري مُبنيِن"، فقد استفادت منه الأوليگارشية المحلية بجناحَيها السياسي والاقتصادي، هذه الأخيرة التي قامت باستعادة "الثروات المتحصِّلة من الدولة والمقاولة والبيروقراطية. هكذا، تحول "المشروع الاجتماعي؛ الحديثُ والديمقراطيُّ" إلى "استراتيجيات تنمية مستدامة" ذاتِ سبلٍ غير مؤكدةٍ

[264] أنظر Gilles Lipovetsky، 2004.

فَشِلت في تحقيق هدفها المعلَن المتمثل في بناء "مشروع حديث" يقوم على تجديد نمط تقسيم العمل الاجتماعي وتنظيمه، وعلى إعادة التوزيع العادل للثروة المتولدة.

تُوضح مسألة إعادة طرح إشكالية العلاقة بين "التقليد" و "الحداثة" أننا لم نعد مقتنعين، بعد مُضي أكثر من أربعة عقود من التطور والإصرار المعلنين، بضرورة تطور المجتمع التقليدي باتجاه الحداثة كما تمت في الدول الغربية. إن الأبحاث التي تم إنجازها على مستوى مؤسسات منظومة الأمم المتحدة؛ وخاصة في اليونسكو، منذ عدة سنوات، تستجيب للاهتمام نفسه؛ وتهدف إلى البحث عن طرق مختلفة قصد وضع الإنسان وثقافته في قلب الاهتمامات في إطار مقاربة جديدة للتنمية. وهكذا تم التخلي عما يسمى بنماذج التنمية "الحديثة" التي تؤكد على النزعات الاقتصادية والإنتاجية والتقنية لصالح تطورٍ ينشأ من الداخل ويأخذ بعين الاعتبار الاحتياجات الإنسانية والاجتماعية الحقيقية وكذا تطلعات الناس. وتُطالب الدول النامية، في ظل هذا التطور الداخلي المنشأ، باحترام هويتها الثقافية في مواجهة نزعة المركزية العرقية ونزعةِ الفكر الغربي التطوريةِ الثقافيةِ، وهو الأمر الذي يتطلب بالضرورة مقاربة نسقية للظاهرة الثقافية بأبعادها الرمزية والإبداعية والاجتماعية والتنموية. يتوجه خطاب الحداثة في المغرب، كما تم تصوره واستعراضه من قبل أفراد ينتمون إلى النخبة الفكرية، إلى المفكر في المقام الأول. وتكمن قوته، حتى عندما يكون ذا ميول سياسية، في التحليل النقدي للتراث الثقافي وفي تبنيه خيار الانفتاح على التقدم، لكن تأثيره على الوجدان يبقى محدودا، كما أن *قوة تأثيره* على المتحدَّث إليهم تظل ضعيفة. بهذا يكون الخطاب ذو النزوع الفكري منفصلاً عن انتظارات الجماهير الأكثر حساسية لعودة ظهور الخطابات الذي تم اختبارها وسماعها من قبل، والأكثر استعدادا لقبول الخطاب ذي النزوع التقليدي[265]. لهذا السبب يمنح خطاب "الحداثة" مكان الصدارة للمفكر الذي يُنظَر إليه، في الواقع، على أنه الفاعلُ الرئيسُ الذي يضطلع بمهمة التفكير ضمن المجتمع الذي ينتمي إليه، وتتجلى وظيفته الأساس في تمكين هذا الأخير من الولوج إلى *الوعي الحديث*.

ينتقد العروي (1974) بشدة *الانتليجنسيا* العربية التي، حسب رأيه، تتبنى، بصورة عامة، المنطقَ ذي النزعة التقليدية أو تستند، بدرجة أقل، إلى المقاربة الانتقائية. هكذا يكون المثقف العربي بمنأى عن البعد التاريخي وينفصل عنه في الزمان والمكان. يجد المثقف التقليدي ذاته منفصلا عن لحظته بسبب تماهيه مع الماضي الذي يعتبره ماضيا مجيدا لا يمكن تجاوزه، بينما

[265] أنظر M. Kably، 1989.

يظل المثقف الانتقائي معتمدا على أحكام الغرب. يُدين العروي بشدة النوع الأول من الاستلاب:

> *يكمن الاستلاب الحقيقي، بالنسبة إلى أي مراقب موضوعي، في ضياع الأنا في المطلقات التي تتجلى في اللسان، في الثقافة وفي أسطورة الماضي. هكذا، يندفع المثقف العربي، بصورة مكثفة، باتجاه هذه المطلقات معتقدا بأنه يُثبت، بهذه الطريقة، حريته إلى أقصى حد وبأنه يعبر عن شخصيته العميقة.. هنا يكمن الفعل الذي يُشكل قيودا داخلية تَشُدُّه إلى حاضرٍ يدعي أنه يرفضه؛ ووحده الحس التاريخي الذي سَيُمكِّنه من التخلص منها. لحظتها سيكون قادرا على أن يرى، ربما لأول مرة، الحقيقة التي تتبدى في كون هذه المطلقات التي يعشقها غريبةٌ عنه، وبأنه لن يدرك عمقها، بصرف النظر عما يعتقده، إلا بواسطة التحليل والتركيب الفكريين؛ أي عن طريق بذل جهد إرادي، لا باعتماد الفهم العاطفي والحدس*[266].

تنبع أزمة المثقف العربي من تباين في المواقف بخصوص الأسس التي ينهض عليها المجتمع العربي؛ أي الثقافة واللسان والتقليد، وكذا بشأن تضييق الخناق على الديموقراطية وسيطرة الأيديولوجيا ذات النزعة الاقتصادية واضطهاد الأقليات القومية. ومع ذلك، فإن المثقف لم يكن قادرا حتى الآن على تجاوز موقف وتنازلات من هذا النوع؛ وهو الأمر الذي يفسِّر "وعيه الشقي ". يرى *المثقف الثوري*، المنحدر من البرجوازية الصغرى بشكل عام، بأنه يُعهد إليه بمهمة تحديث المجتمع بعقلنة بنياته. بيد أن إنجاز هذه المهمة لا يمكنه أن يتم إلا إذا كان هذا المفكر يمتثل لشروط معينة:

1. لا يمكنه أن يظهر في البلدان العربية إلا بشرط انفتاح هذه الأخيرة على أوجه التقدم في الغرب؛
2. يجب أن يتبنى الإيديولوجية ذات النزعة القومية وأن يتخلى عن النزعة الرومانسية واليوتوبيا؛
3. كما يمكنه تغيير ميزان القوى إذا ما نجح في تعبئة الجماهير بوضع برنامج لصالح الفلاحين الفقراء والعمال والأقليات الخاضعة.

نعثر على الموقف نفسه، بصورة ملحوظة، في فكر الجابري (1977) الذي لا يمكن للمثقف، بالنسبة إليه، أن يكون إلا ثوريًا. ويُشكل المثقفون، وفقه، طليعةً اجتماعية قادرة بفضل ثقافتها على تحليل وضع الاستغلال الذي تعيش ضمنَه الجماهيرُ الشعبيةُ والفلاحون الفقراء، وعلى شرح أسباب هذا الوضع لهؤلاء بإدانته البورجوازيين *الكمبرادوريين* وكذا

---

[266] أنظر المرجع نفسه، ص. 193-194.

الإقطاعيين المسؤولين معا عنه. تَعتبر الجماهير المثقفَ *أبا رمزيا*، صورتَها النموذجية؛ ولهذا السبب تقع على عاتقه بعض المسؤوليات. هكذا، تقع عليه، في المقام الأول، مسؤوليةٌ شخصيةٌ تفرضها عليه أخلاق الاستقامة وأخلاق التجرد من الانتهازية والأنانية. وتقع عليه، في المقام الثاني، *مسؤوليةٌ اجتماعية*؛ أي ينبغي عليه أن يعيش في المجتمع وليس خارجه حتى يكون بمقدوره إدراك الظروف التي تعيش فيها الجماهير بشكل ملموس، وأخيرا، إنه مسؤول عن المستقبل، بمعنى أنه يجب عليه أن يكون فاعلا نشيطا بين الجماهير وواضعا للأهداف المراد تحقيقها ومحددا السبلَ التي ينبغي سلكها. يكتب قائلا في هذا الصدد:

> *تقع على المثقف مسؤولية تحديد سبيل النضال الثوري من أجل تغيير هذا الواقع وبناء أسس نظام جديد قادر على تحقيق آمال الجماهير وأهدافها*[267].

ثمة، ضمن تأملات الخطيبي، صياغة لتصور يرتبط بصورة أكبر بتصور ذي نزوع فكري. يحتل المثقف، عنده، موقعا متميزا بصفته فاعلا رمزيا يمتلك كامل حريته في ممارسة النقد، لا باعتباره منظرا إيديولوجيا تابعا لحزب معين. إنه ينصت إلى نبض زمنه، ويدرك التحولات العميقة التي تحدث فيه، يقف بنوع من التبصر عند مواطن ضعف مجتمعه، كما عند مكامن قوته، وينضبط لأخلاقيات تفرضُ أن يكون سلوكُه الاجتماعي منسجما مع أفكاره. يكتب قائلا:

> *المثقفُ متلقي ومرسلُ علاماتِ عصرِه. (...) تكمن وظيفتُه الأساسُ في إيقاظ الفكر ومساءلة المجتمع، لا في إدارته. (إنه) حامل حريةِ تفكيرٍ* مستمرةٍ[268].

لا يمكن للمثقف إذن أن يعيش خارج زمنه، إذ يمكنه أن يؤدي ضمنه دورَ *المحافظ* أو *المجدد* أو *المبدع*. يُنتصب "المثقف المحافظُ" إلى التراث، بوصفه ضامنا للتقليد على المستوى الرمزي ووصيا على التراث، غير أنه تراث متحجر محنط ومقدَّم في هيئة صنم. أما "المثقف المجدِّد" فينظر إلى التراث باعتباره علامة على الماضي وبوصفه موروثا تنتمي بعض عناصره إليه، في حين ينتمي بعضها الآخر إلى الكونية؛ وهي العناصر التي يمكن إعادة قراءتها وإعادة تفسيرها وإعادة بث الحياة فيها وإعادة إدراجها في النسيج الحي للحظة الزمنية الحالية. في حين أن "المثقف المبدع" هو الذي يقترح حلولا أصيلة حين مواجهته قضايا جديدة متعلقة بالقضايا البنيوية التقنية للحضارة الحديثة، ويبتدع نماذج فكرية في حقل الإنتاج الرمزي[269].

---

[267]أنظر المرجع نفسه، ص.21.

[268]أنظر الخطيبي، 1993، ص. 3-4، ترجمة المؤلف.

[269] أنظر M. Elmandjra، 1992.

ثمة متغيرة غير نمطية لخطاب الحداثة يمثلها المهدي المنجرة (1992). يحتل هذا الأخير مكانة متميّزة في الحقل الثقافي؛ إذ يتبنى، بالنظر إلى إدراكه الدقيق للتخلف التاريخي والحاجة الملحة إلى الحداثة، موقفا قريبا من الأطروحات ذات النزعة الإصلاحية. في الواقع، إنه يدعم فكرة أنه لا يمكن اعتبار الغرب مقياسا للحداثة، لذلك فهو ينتقد بشدة:

... المثقفين الذين ما زالوا يعتقدون بالنموذج ذي النزعة المحاكاتية للغرب، وكأنْ ليس ثمة سوى طريقة واحدة لبلوغ الحداثة (...). أن نزعم بأنه من المفروض علينا أن نسلك مسار الغرب نفسه لتحقيق "الحداثة"، معناه عدم معرفتنا الغربَ والحداثةَ، وقبل كل شيء عدم معرفتنا أنفسنَا[270].

إنه يؤكد، باستحضاره المثال الياباني[271]، على ضرورة تمييز التحديث عن "التغريب". لا يصلح للغرب أن يكون نموذجا لأنه لا يقبل الانفتاح على أي حوار بين الثقافات، كما أن قيَّمه مَبنية على المصلحة الأنانية وعلى العنف. ومن ثمة، يجب علينا *القطع مع نظرة الغرب الازدواجية ومع نزعته المركزية العرقية التي تُنكر التعدديةَ الحضارية*. إن عصر ما بعد الاستعمار هو عصر "الحروب الحضارية"، وأولها حرب الخليج. تتميز هذه الحقبة الجديدة بسيادة التناقضات بين الشمال والجنوب، والتي ليست تناقضات اقتصادية وسياسية واستراتيجية فحسب، وإنما ثقافية وحضارية أيضا. يعاني الغرب بالضرورة، في مواجهة هذه الصراعات، من أزمة أخلاقية ناتجة عن التناقض بين ثرائه وفقر شعوب الجنوب من ناحية، ومن ناحية أخرى، عن التناقض بين القانون الدولي كما هو منصوص عليه في *ميثاق الأمم المتحدة* وحقوق الإنسان المنصوص عليها في *الإعلان العالمي لحقوق الإنسان*، وبين الوقائع التي تتجلى في انتهاك هذه الحقوق في ممارسات الدول الغربية بشكل عام، وعلى وجه الخصوص انتهاكها من قبل قطاعات كبيرة متزايدة من المجتمع المدني في دول الشمال. لقد عمل المنجرة، على النقيض مما يقال عنه بوصفه منظرا مناهضا للإمبريالية، على تطوير فكر تحرري يقوم على الانفتاح والحوار:

تعد الثقافات بمثابة الأسس التي يقوم عليها السِّلم، إذ ليست ثمة ثقافة، بحكم طبيعتها، تُولد وهي تحمل العدوانية في طياتها أو بهدف التصدي لثقافة أخرى. وقد علَّمنا التاريخ بأن ثقافة مُعيَّنة عندما تتولى السلطة، فإنها تُحاول فرض نسق قيمها على الثقافات الأخرى.

---

[270]أنظر المرجع نفسه، ص.79.

[271]أنظر المرجع نفسه.

وهذا هو السبب الذي يُؤدي إلى حدوث الصراع. بيد أننا إذا احترمنا القواعد الأساسَ للتواصل الثقافي والتنوع، فإنني أعتقد أنه سيتم التقليص من أسباب نشوب النزاعات[272].

يمكننا بسهولة ملاحظة أن المثقف في الخطاب ذي النزعة الحداثية، يُعهَد إليه برسالة اجتماعية وثقافية لا تتناسب مع كفاءته الفعلية والمكانة الموضوعية الذي يشغلها في المجتمع. وهذا هو السبب الذي يجعل الخطاب عن مسؤولية المثقف يتخذ تجليات مأساوية تتبدى في الوضع الراهن: إما بوصفه خطابا عفا عليه الزمن؛ يحيلنا على التصور الرومانسي للمبدع التبشيري في المجتمع الغربي خلال القرن الماضي، وإما باعتباره رؤية بروميتيوسية للمفكر الذي يحمل هم الإنسانية. إنه خطابٌ ساذج في كلتا الحالتين، خطابٌ منفصل عن الواقع القائم الذي يتسم بالأزمة التي يعانيها الفكر الحرُّ في ظل مجتمع يبحث عن ذاته. في الواقع، إن التحولات التي مرَّ بها المجتمع، على مدى العقدين الماضيين، فرضت قِيَّما جديدة مَبنِية على البراغماتية الاجتماعية. وقد كان لهذه التحولات دور كبير في تدجين المثقف، وهو الأمر الذي يُفسِّر أيضا السببَ في كون الخطاب عن مهمة المثقف لم يعد يستهوي المفكرين؛ بمن فيهم أولئك الذين دشنوا بدايته. إن الحديث عن "المثقف الثوري" أو عن "الثقافة البروليتارية" قد يبدو اليوم وكأنه حديث تجاوزه الزمن على نحو خاص... ومع ذلك، فإن الحاجة إلى الفكر الحر تتبدى اليومَ ضروريةً أكثر من أي وقت مضى.

تؤوِّل التيارات التي تتمسك بالتقليد خِطابَ "الحداثةَ" على أنه التعبيرُ الثقافيُّ والفنيُّ للنخبة الفكرية المستَلَبَة بالعقلانية الغربية، إذ يؤكدون على أن هذه النخبةَ تُوظِّف أسلحةَ الديالكتيك والعقل من أجل تقويض دعائم الثقافة العربية الإسلامية. ويرى هؤلاء أن الدعوة إلى "العقلانية" و"العلمانية" قد فشلت في العالم العربي لأن القائمين بها يشكلون، من ناحية، نخبة مسيحية في غالبيتها، ولأنه، من ناحية أخرى، لا يوجد ثمة تناقض بين الدين والدولة بما أن الإسلام هو، في الوقت نفسه، دينٌ ودولةٌ، كما أن الفصل بينهُما هو حقيقة تاريخية أوروبية وأمر غريب عن تاريخ المجتمع الإسلامي. ويعمل علي أومليل على تفنيد المواقف "المتطرفة" في العبارات الآتية:

وَاهمون أولئك الذين يدافعون عن ضرورة اعتمادِ السياسة، بصورة مباشرة ووحيدة، على الشريعة الإسلامية (القانون الإسلامي)؛ بما أن ثمة دائما تَدخُّل وسيطٍ بشري في تطبيقها. إن الاختلاف حقيقةٌ قائمةٌ تَشهد عليها هذه الوساطةُ نفسُها لأن النص، حتى وإن كان نصا ثابتا، يكون بوصفه نصا موضوعَ قراءات متعددة بسبب تعدد التأويلات وتعدد المصالح

[272] أنظر نفس المرجع Elmandjra, Mahdi، 2003.

ذات الصلة.. وفي هذه الحالة، فإن الاختلافات موجودة؛ ليس فقط بين أولئك الذين يفترضون امتثالَ السياسة للدين وبين من يعارضون هذا الامتثَال، وإنما أيضا بين أولئك الذين يؤيدون هذا الامتثال. في الواقع، منذ متى يشكل أصحاب النزعة "الإسلامية"، القدامى والحديثون والذين يؤيدون التطابقَ المطلقَ بين السياسة والشريعة، التوجهَ نفسَه؟[273]

تعد مساهمة المثقف في تحليل الوضع الرمزي مسألةً تكتسي أهميةً كبرى، لاسيما فيما يتصل بنقد خطاب التطرف. وتبقى المزاعم التي قدمها هذا الخطاب خادعةً في حقيقة الأمر؛ لأن الغاية منها هي جَعل السياسة ملحقةً بالشريعة بحجة أن وحدة المرجع، المتمثل في النص القرآني والسنة، تُشكل الضامنَ الذي يَكفل التزام المؤمنين بالسير على الهدي الصحيح وتجنب الخلاف فيما بينهم. والواقع أن الدعوة إلى جعل السياسة خاضعة للشريعة، كانت قد شكلت حقيقةً يُمكن ملاحظتُها منذ زمن طويل في بلاد الإسلام دون أن يمنع ذلك من ظهور الخلافات السياسية والعقدية.

إن أزمة التفكير القائمِ مستفحلةٌ. وتعود بوضوح، في جزء كبير منها، إلى الشروط المعرفية السائدة في البيئة التي يتحرك ضمنها المفكر؛ غير أنه لا يمكننا، منطقيا، حجب أوجه القصور المتجذرة في هذا الأخير؛ وتتجلى في ثلاثة أوجه: عدم الملاءمة مع الواقع وعدم النضج المنهجي وعدم احترام الأخلاقيات. والواقع:

1. أَنَّ المثقفَ معزول بشكل كبير عن الواقع المحيط به، حيث تنطلق هذه البناءات النظرية المزعومة من معرفة مقتضبة لواقعِ مجتمعه الاجتماعيِّ والثقافي الذي لا يُشكل موضوعَ معرفةٍ علمية قائمةٍ على التجريب، وإنما على تأويلِ هذا الأخير وفق شبكاتِ قراءةٍ مُختَلةٍ وظيفيا. ويؤدي هذا، في كثير من الأحيان، إلى إصدار انطباعات ذاتية لا تتوافق كليةً مع الواقع؛
2. أَنَّ المثقف يُواجه أيضا مشكلةَ المنهجيةِ في عمله. في الواقع، يَعملُ كلُّ واحدٍ بالانغلاق على ذاته، دون الانفتاحِ عما يقوم به الآخرون، بِمن فيهم أولئك الذين يشتغلون في المجالِ نفسِه. يعملَ المثقفون في كثير من الأحيان، وبدلاً من التعاون الهادئ فيما بينهم، على أسْر أنفسِهم في دوائر ذات تسلسل هرمي قائم على أساس بنية علاقات تسير من المعلم إلى المريدين الذين يعيدون، بدورهم، إنتاج أنماط التفكير ذاتها. يتحول النقاش في معظم الأحيان إلى جَدل عقيم وعُنف لفظي لا يكون الهدفُ منه الحوار، وإنما قَتْل الآخر رمزيا. وهذا ما يفسرغياب تراكم علمي للنماذج

[273] أنظر المرجع نفسه، 1992، ص.96، ترجمة المؤلف.

الفكرية، لتجاوزها وللقطيعة فيما بينها. هكذا انتظرنا عبثا، على سبيل المثال، أن يتم نقاشُ أفكارٍ بين العروي والجابري والخطيبي. وبالطريقة ذاتها، كان من المثير للاهتمام أن يجري نقاش بين هؤلاء وبين الشيخ عبد السلام ياسين، إلى غيرها من النقاشات الفكرية. يبدو أن الاعتراف المتوقع والمرغوب فيه والذي يجري البحث عنه هو الاعتراف القادم من الخارج، من الغرب و / أو من بلاد الشام،

3. وأخيرا، أَنَّ المثقفَ يعاني أيضا من غياب توافق أخلاقي بين ما يفكر فيه ويكتبه ويقوله وبين ما يفعله. يتحول الفكر لديه إلى خطاب تَكمُن استراتيجيته في إغواء الآخر باعتماد إنتاج الشبيه، أو تشويه سمعته في حالة المقاومة. نُعلن أحيانا ازدراءنا لأوجه التكريم وللامتيازات، لنُظهر على الهامش عدم اهتمام شكلي بها، بينما نُبدي في الحياة اليومية نفعية واضحة. يخطئ المجتمع شيئا فشيئا، ويصرخ الناس أحيانا بدعوى أن هذه الاختلالات في الفكر والسلوك ما هي إلا أعراضُ "متلازمةِ المفكر المحيطي" المسكونِ بـ "الحداثة"، بمفهوم تتناقض، علاوة على ذلك، طبيعتُه ووظيفتُه بشكل بارز.

خلاصة

يحاول خطابُ "الحداثة" بتشكيلاته المختلفة أن يُدرج نموذجاً فكريا ثقافيا جديدا في مجال الإنتاج الرمزي بالمغرب. ويتم تدشين هذا النموذج بنقدٍ جذريٍّ لـ "التقليد" بأشكاله المختلفة عبر الدعوة إلى تبني عقلانيةِ اللحظةِ الراهنةِ قصد تَدارُك "التأخرِ التاريخيِّ" الذي يَشْجُبه المجتمع. على العموم، يَعتبر مؤيدو هذا النموذج الفكري–حينما يجدون أنفسهم في مواجهة قضية التراث العربي الإسلامي–أن الاهتمامَ بـ "المظاهر الحالية والإيجابية" للتراث ضرورةٌ لأنها تعمل على تعزيز الهوية الجمعية في مواجهة الغرب المهيمن. لكن من الضروري، من جهة أولى، أن نَتصور التراثَ باعتباره جسما حيّا يرتهن بقوانين التاريخ، ومن جهة أخرى، أن ننخرط بقوة في الثقافة الكونية الجديدة. تُعلِّق النخبةُ ذات النزوعِ الحداثيِّ، التي تعي وضعها الهامشي وحاجتها الملحة للانعتاق منه، أهميةً كبرى على النضال الثقافي من أجل الديمقراطية، وهو نضالٌ يُعرَّف بأنه "النقد الجذري لأسس التقليد الثقافية"[274]، ولا سيما مظاهر التراث الثقافي الذي تستمد منه شرعية المطالبة بتملُّك مزدوجٍ، أي تَملُّك السلطة والحقيقة. إنه نضالٌ يبدأ بربط الثقافة بالإنسان وبالكوني؛ لأن الحداثة الأصيلة تفترض مُسبقا الاستقلالَ والمشاركةَ، الفرديَّ والكونيَّ.

---

[274] أنظر علي أمليل، 1991.

اختتام

لقد قادتني تجربتي الشخصية إلى الاقتناع بأن مصير الإنسان يكمن في أن يكون "الانسانَ المحاوَر" . لا يمكن للإنسان أن يتحقق في الوجود إلا عن طريق الحوار مع نظرائه، مع الكون الحي ومع المتعالي. في الحوار، لا نخاطر إطلاقا بإهدار وقتنا. ثم إننا نكتشف الأفضل في الآخر باكتشاف الأفضل فينا. الأفضل يستدعي الأفضل، والفكر الإنساني يتسع، يسمو، ويدرك بعدا آخر في الوجود. إن حقيقة الحياة لا يمكنها أن تتبدى سوى في هذا الصوت / سبيل الانفتاح....

فرانسوا تشينگ، ولد عام 1929 في نانتشانگ، كاتب شاعر وخطاط صيني. تحالف الثقافات والأديان من أجل السلام، تمهيد، ص. 1 ،2017.

من أجل ثقافة المُواطَنة

تكريما لـ

إدريس الشرايبي (1926-2007)

الإشكالية

تسعى هذه الخاتمة إلى المساهمة في التأمل بشأن مكانة القيم في النقاش حول "الهوية" و"الطابع المغربي" و "المواطَنة" بوصفها مفاهيم وممارسات، وذلك بالانطلاق من إشكالية علاقة المجتمع بالقانون. تتجلى صياغات هذه الإشكالية في الآتي: يقدِّم المغرب واقعا يُبين أن المجال الثقافي واللغوي يتسم بتنوع الثقافات والألسنة، غير أن هذا التنوع غيرُ متجلٍّ فعليّا بما أنه يتم التفكير فيه وفق طرائق حصرية: وفق "الهوية الإسلامية "بحسب الخطاب الديني، وفق" الهوية العربية "بحسب الصيغة ذات النزوع العربي، وإما وفق " الهوية الأمازيغية " بحسب صيغة الطابع الأمازيغي. بيد أن ثمةَ شرخٌ بين إنكار التنوع في الواقع المعيش وفي الخطاب من جهة، وبين مقتضيات القانون، تلك الواردة في دستور 2011 التي تعترف بتنوع المغرب الثقافي واللغوي وتضع آليات قانونية وإجرائية لتطويره وتعزيزه من جهة أخرى. نحن أمام تناقض بين المنطق الشامل للقانون وبين المنطق الحصري للمجتمع.

تقودنا دراسة هذه الإشكالية، المصاغةِ عن قصدٍ بمصطلحات "قطعِيَّة" لضرورات التحليل، إلى الدفاع عن الأطروحة الآتية: يقتضي الاعتراف الدستوري بالتنوع ممارسةَ الحقوق الثقافية واللغوية في إطار سياسة عمومية شاملة تفترض الالتزام الفعليَّ للدولة والمجتمع في ظل الرؤية الواحدة للهوية الوطنية وللمواطَنة الفاعلة. إنها المراحل الرئيسة لتطوير النقاش حول مسألة الهوية الوطنية في علاقتها بـ "الطابع المغربي" و "بالمواطنة ". ثمة مفارقة مشترَكة: في هذه اللحظات التي يتم فيها طرحُ مسألة الهجرة على نطاق كونيّ، نتحدث "نحن" عن "الهوية الوطنية في كل مكان تقريبا دون أن نصل إلى توافق بشأن تعريفها". سنقوم، قصد المساهمة في النقاش حول قضية "الهوية" في المغرب، بالإدلاء بالحجج الأربعِ الآتية:

الحجة الأولى

تُعَد "الهويةُ" نتاج سيرورة تاريخية تعمل على أن تكون القاعدةُ الثقافيةُ داخليةُ المنشأ في اتصال وتنافس وصراع مع مختلف مساهمات الثقافات خارجيةِ المنشأ التي يتم "توطينها" عبر الاتصال البيثقافي على امتداد تاريخ البلد. هكذا، فإن الطابع المغربي هو بناءٌ تاريخي متعدد، ومجموعة من العبادات والهويات والألسنة والثقافات. تتجلى العبادات، بصورة تعاقبية، في الوثنية، في اليهودية، في المسيحية وفي الإسلام. ومن ثمة، فإن البناءات الهوياتية متعددة هي الأخرى، نذكر من بينها على الأقل: الهوية الأمازيغية، الجنوب –صحراوية، اليهودية، الفينيقية والإيبيرية. وتُعتبر هذه التعددية حقيقةً تاريخيةً لم يتم الاعتراف بها وصياغتها مفهوميا إلا في الآونة الأخيرة بسبب هيمنة الخطاب الإسلامي و / أو العربي الذي أنتجته الحركة الوطنية منذ أربعينيات القرن الماضي، ويرجع ذلك من جهة إلى ردةِ فعلٍ اتجاه الخطاب الكولونيالي الذي جعل من سكان بلاد الغال "أسلافَ البربر "؛ ويعود، من جهة أخرى، إلى ظهور الخطاب الأمازيغي خلال ستينيات القرن الماضي. وقد انقسمت المواقف بين الأطراف المتعارضة على مدى عدة عقود، وكان الحوار حوارَ صُمٍّ بين معتقدات هؤلاء وأولئك، وبين تجاوزاتهم وأخطائهم.

الحجة الثانية

يقوم الخطاب عن الهوية على مفارقة الصورة في المرآة: يُعتبر التمثيل الذي أمتلكه عن هويتي وثقافتي انعكاسا مقلوبا تماما للتمثيل الذي يمتلكه الآخر عن الهوية والثقافة نفسيهما. وهكذا، في الدول الغربية وفي ظل منطق الدفاع عن النفس، تستحِث الهويةُ العربية / الإسلامية لدى الشتات المغاربي سلوكيات يُنظَر إليها على أنها "انحرافات هوياتية قاتلة". ويتم تقديم رد الفعل هذا من قبل المحللين الغربيين، على العموم، بمثابة دليل سلبي على النزعة الطائفية على الرغم من تمثيلهم هويتهم الذاتية بصورة مُبهجة بحكم نسق القيم الأوروبي المتحيز. وتُعَد حالة فرنسا، بطابعها المتناقض وغير المنسجم، نموذجا تمثيليا بهذا الصدد. في الواقع، يَنسجم مطلَب "الاستثناء الثقافي"، بوصفه طريقة للحفاظ على الهوية الثقافية الفرنسية في مواجهة الهيمنة الأنجلوساكسونية، مع جوهر فكر الاختلاف المشروعِ الذي تُطالب به المجتمعات غير الأصلية. بيد أن هذا المطلب يُنظر إليه بشكل سلبي في تمثيل المجتمعات المحلية. هكذا، ففي العراق على سبيل المثال ووفق المنطق نفسه، يَنظر السنةُ إلى الهوية الدينية الشيعية ويستقبلونها بشكل سلبي، وبالمقابل يرفض الشيعةُ الهويةَ الدينية السنية. وبالطريقة نفسها، ينتقص الإسرائيليون من شأن

الهوية الفلسطينية، كما أن الهوية اليهودية منبوذة في الدول العربية. تُشير بوضوح هذه التجليات المختلفة لـ "مسألة الهوية" إلى صعوبة تعايش الهويات المختلفة مع بعضها.

الحجة الثالثة

يتشكل الملمحُ الذي تتخذه الهويةُ نتيجةً لسيرورةِ تطورٍ وتحولٍ وبناءٍ. إنها ليست كيانا مغلقا ولا كيانا مطلقا، ومن هنا يأتي تعدد وتنوع الهويات والثقافات المتعددة. هكذا، يفرض تعريف "الهوية" ذاته. بالنسبة إلينا، سنقبل تسميةَ "هوية وطنية" تلك الصلة التي تجمع بين الناس الذي يتشبثون بها، والتي تمنح معنى لانتمائهم الجمعي إلى مجموعة مَدنية. هل يتعلق الأمر بمفهوم ذي معنى مشترك؟ بمفهوم ذي نزوع وجودي أم جوهري؟ بمفهوم يتصل بنزعة الارتباط بالماضي؟ أم، على العكس من ذلك، بسمة تطبع ما بعد الحداثة؟ ثمة أسئلة أخرى لم يحن بعد أَوان طرحها: هل الهوية الفردية والهوية الجماعية غير قابلتين لأن تختزلا إلى بعضهما أم أنهما تتكاملان فيما بينهما؟ هل الهوية في حد ذاتها تراكمية أم اختزالية؟

لنتأمل، انطلاقا من هذه الأسئلة، مسألةَ "الهوية" كما تم طرحها في الحقل الأمازيغي. يلاحظ المراقب بأن الهوية الأمازيغية اكتسبت في البداية معنى ذا نزوع ثقافي إبان ولادة الحركة الثقافية الأمازيغية منذ نهاية ستينيات القرن الماضي مع *الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي بالرباط*، متبوعة *بالجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية بالرباط* أيضا *والجمعية الثقافية الانطلاقة الثقافية بالناظور*. تتجلى بوضوح، في اسم الجمعية ذاته، الإشارة إلى الثقافة بوصفها أفقا للمطالبة، حيثُ تتطلع الجمعيات إلى الاعتراف بالثقافة الأمازيغية، وإعادة تثمينها وتعزيزها في أبعادها اللامادية (التعبيرات اللغوية والأدبية والفنية) والمادية (الحرف الفنية، العمارة). ولقد عملت هذه الجمعيات على تطوير ذاتها، وحذت حذوها جمعياتٌ أخرى ظَهرت منذ تسعينيات القرن الماضي قصد ادماج مجال حقوق الإنسان. ولم يكن إدراج الحقوق اللغوية والثقافية ضمن حقوق الإنسان مسألة بدَهية بالنسبة إلى جمعيات حقوق الإنسان في المغرب لأنها كانت تتبنى رؤية اختزالية لـ "حقوق الإنسان" بدعوى أن الحقوق الثقافية واللغوية يمكن أن تكون "حصان طروادة" للمطالبة "بالخصوصية الأمازيغية"، وبدعوى ما يمكن أن تؤدي إليه من" نزعة إثنية "أو" قبلية "أو" جهوية "، أو غيرها. ويرى المتخصصون أنه من الضروري التمييز في تطبيق الحقوق الثقافية واللغوية بين "الحقوق الشخصية" و "الحقوق المجالية" وبين "الحقوق الفردية" و "الحقوق الجماعية" ... إن التوظيف السياسي لـ " الهوية "الأمازيغية بدأ يفرض ذاته مع خطاب أجدير (2001) في إطار سياسة الدولة لتعزيز الأمازيغية، وخاصة مع إنشاء المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ولاحقا مع الدستور الجديد (2011) الذي رسَّم الأمازيغية إلى جانب العربية.

وقد كان رد فعل الطبقة السياسية بشكل عام هو السير وفق إرادة الدولة بتبني استخدام سياسي للمسألة الأمازيغية، في بعض الأحيان، أثناء الانتخابات البرلمانية على سبيل المثال.

الحجة الرابعة

غالبا ما يُنظر إلى خطاب الهوية على أنه خطاب حاملٌ للتعصب، وللانغلاق على الآخر، ولرفض الاختلاف أو على أنه ناقل للهويات "المجنونة[275] أو حتى للهويات القاتلة[276]. يتم أحيانا، على سبيل المثال، تقديمُ خطابات الهويات ذات النزوع الأمازيغي، العربي والإسلامي بوصفها خطابات ذات نزعة جوهرية ترتكز على إيديولوجية نقاء الأصل، وباعتبارها خطابات ذات نزعة مثالية تُضخم الهوية والقيم الثقافية وتنقل رؤية وهمية عن الانتماء الهوياتي، رؤيةً لا تاريخية عن الهوية تجعل من الانسان ولسانِه وثقافتِه أشياء مثالية ومنظورات خاصة. هذه الرؤية التي تُرسخ "الهوية" في عالم غير واقعي تكون، نتيجة لذلك، بمنأى عن مقاربة موضوعية من شأنها لوحدها أن تكون مصاغة فكريا ومهيئة ومشكلة في الممارسة الاجتماعية لتضمن دعما سياسيا يمكنها من تحقيق هدف التنمية المستدامة الاستراتيجي. لقد أصبحت الهوية ودعامتُها الثقافية، بالنظر إليهما من هذه الزاوية، نقطتا قوة بمقدورهما أن تتيحا للمجتمع الوصول إلى المعرفة الكونية، إلى الحداثة التي، في المقابل، تخلق ظروف استدامتها.

تُطرح "مسألة الهوية"، بالنسبة إلى البعض، بحدة بيّنة، وخاصة لدى الأفراد أو الجماعات التي تعيش وضعية الهجرة. هكذا، تعاني، على سبيل المثال، المجموعات المسلمة التي استقرت في أوروبا الغربية في بعض الأحيان من "معضلة الهوية" باعتبارها ظاهرة يَنجم عنها القلق والاضطراب وعدم الاستقرار النفسي والتنافر الوجودي بين بلد المنشأ وبلد الاستقبال، وكلُّ ما يمكن أن يؤدي إلى تعبيرات عنيفة لرفض نمط عيش المجتمع الغربي وثقافته. ومع ذلك، هل ينبغي لنا أن نُعمِّم بافتراضنا أن هذا التعبير يشكِّل موقف كلِّ مهاجر؟ بالتأكيد سيكون الجواب بالنفي لأن هناك العديد من المغاربيين، على سبيل المثال، الذين يعيشون في انسجام مع بيئتهم بأوروبا، وهم سعداء هناك ومعترَفٌ بهم من طرف المجتمعات المضيفة التي تدين بنفسها للمهاجرين بمساهمتهم في التنوع الثقافي للبلدان المضيفة. إنها حالة هولندا وبلجيكا وفرنسا حيث يتم الاعتراف بمساهمة الشخصيات الأجنبية في مجالات السياسة والثقافة والرياضة والأعمال. وإذا ما تأملنا وضعية بعض المجموعات المهاجرة من حيث المدة التاريخية، مثل الهجرة

[275] أنظر A. Khatibi، 1983.

[276] أنظر A. Maalouf، 1998.

إلى الديار الإيطالية، فإننا سنتفق-بخصوص هذه المجموعات مع استحضار النكسات التي تعرضت لها والنجاحات التي حققتها، وكذا مع استبعادها ثم دمجها وأحيانا استيعابها في البيئة المضيفة-على أن تدبير ظواهر الرفض والجذب والتنافر والإغواء بين المجموعات تحتاج إلى وقت لجعل الهويات الأصلية هويات تتعالى على الزمن. يجب أن نمنح المهاجر مآل سيرورةِ الهجرةِ *ليختار* بوعي، ومع معرفته الكاملة بالحقائق، هويته التي يمكنها أن تكون ثنائية القطب مع إقامة *تسوية مؤقتة* بين الهوية المغربية وهوية البلد المضيف، أو أن تكون أحادية القطب باختيار هوية واحدة من بينهما.

تمر الجالية المغربية المقيمة في الخارج بسيرورة تطورٍ وتغييرٍ، إن لم تكن سيرورة تحولٍ أكثر حدة من تلك التي تحدث في المجتمع المغربي. هكذا، يُعَد الحفاظُ على الهوية/الثقافة المغربيتين أحد الرهانات التي يطرحها هذا التحول. وتكشف بعض الدراسات التي أُجريت حول التغيير الثقافي والتغيير اللغوي في بيئة الهجرة، وخاصة في فرنسا وبلجيكا وهولندا، أن سلوك المهاجر يختلف بحسب عوامل معينة؛ مثل الجيل، التعليم والخلفية الاجتماعية[277]. ويتضح من هذه الدراسات، بصورة عامة، أن الجيل الأول الذي لم يَنل قسطا وافرا من التعليم أكثر ارتباطا بهويته الأصلية وبلد منشئه من الجيل الشاب، هذا الأخير الذي اندمج في الثقافة المضيفة ويعيش، على الأرجح، وضعا مريحا، كما لا يتبادر بالكل إلى ذهنه العودة النهائية الى البلاد. يتساءل البعض، بمعرفتهم خصائص اتجاه تيار الهجرة السائد، كيف يمكن للمقيمين المغاربة في الخارج، الذين يمتلكون سمات تختلف جذريا عن سمات الجيل الأول، أن يطالبوا بهويتهم المغربية وأن يعملوا على تأكيدها بأن يقدموا لبلدهم الأصلي دعما سياسيا ومعرفة ومهارات واستثمارات؟ نتساءل، انطلاقا من هذا الوضع المتناقض، كيف يمكن لمغربي مُستقرٍ في أوروبا أن يتصرف اتجاه ثقافته / هويته الأصلية؟ هل يتم تأكيد الهوية / الثقافة المغربية والمطالبة بها؟ هل تمثل حاجة رمزية مهمة وقيمة مركزية في مِخيالِ المهاجرين؟ أم أنها تُعاش بطريقة بئيسة، مؤلمة ومرضية في بيئة عدائية؟ أم أن هذه الهوية مستبعدة عن قصد ووعي بوصفها وصمة عار تمنع الاندماج في المجتمع المضيف؟ فيما يتصل بالثقافة الأمازيغية، على سبيل المثال، من الواضح أن مساهمة الفنانين والمبدعين المهاجرين مهمة. وسنستدل هنا فقط بمساهمة مُبدعَين مقيمَين بهولندا في تجديدهما الثقافةَ الأمازيغيةَ؛ ونقصد بهما المغني وليد ميمون والكاتب محمد شاشة اللذين ساهما، على التوالي، في نشأة الأغنية والرواية في الثقافة الأمازيغية. علاوة على ذلك، فإن ثمة عملٌ تعاوني مهم تقوم به مجموعة من المؤسسات المهتمة قصد تقوية هذا التآزر بين الداخل والخارج، بين الخارج والداخل، بين المستوى الوطني والمستوى الدولي؛ ونقصد بهذه المؤسسات: *وزارة*

[277] أنظر A. Boukous، 2012.

المغاربة المقيمين بالخارج، مجلس الجالية المغربية بالخارج والمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، وذلك بشراكة مع الجمعيات الثقافية الأمازيغية في كل من فرنسا وبلجيكا وإسبانيا وهولندا وألمانيا. هكذا، وبصرف النظر عن الصدمة الثقافية، وصعوبات الاندماج وتقلبات الاستيعاب و تأثيراتها على الحفاظ على الهوية والثقافة أو إضعافهما، فإنه من المؤكد أن مقاربة تجربة الهجرة من زاوية التعاطف والبراغماتية، بمقدورها أن تشكل قيمة مضافة كبيرة للبلدان المصدرة للمهاجرين ليس فقط فيما يتصل بمساهمة هذه الأخيرة بالعملة الأجنبية، ولكن أيضا، وربما في المقام الأول، فيما يتصل بمساهمتهم النوعية من حيث المعرفة والمهارات والرأسمال الهندسي والكفاءة السياسية والدبلوماسية، وبصورة عامة كل الأشياء المكتسبة في البلدان المضيفة.

الطابع المغربي

تعد هوية المغربي كلاً مُشَكَّلا يتضمن هويات عديدة تقوم على أساس عقدي (الإسلام، اليهودية، المسيحية، اللاأدرية) وعلى أساس لغوي / ثقافي (الطابع العربي، الطابع الأمازيغي، الطابع اليهودي). توجد هذه الهويات في حالة من المنافسة الرمزية التي تزداد حدة بصورة أو بأخرى، ويتم تدبيرها أو الاهتمام بها بشكل وبآخر. ومع ذلك، فإنه، إذا اعترفنا بأن "الطابع المغربي" يمثل، ضمن هذا التضمين، المعيار الموحد لمكونات هذا الكل، فإننا سننتقل بصورة مثالية، بتركيزنا على هذا الأخير، من تضمين قائم على الصراع على أساس عقدي وعرقي إلى تضمين آخر عَلاقي قائم على أساس الاختلافات الموجودة داخل الامة المغربية. يُوضح التمثيل الآتي هذه السيرورة:

<[الطابع الإسلامي (الطابع العربي # الطابع الأمازيغي)]U [الطابع اليهودي] U [الطابع المسيحي]>

< [الطابع المغربي] ←[الطابع الإسلامي] n [الطابع اليهودي] n [الطابع المسيحي] >

مفتاح الرموز: # مختلف؛ ← يؤدي إلى، n اقتران.

هكذا، يبدو أن ما يُشكل الأساس الوحدوي، العنصرَ الناظم لهوية المغاربة، هو "الطابع المغربي" لا المذهبُ، مما يدل على أن ما يوحدُ هو رابطة " الطابع المغربي" بصرف النظر عن اختلاف العبادة واللسان والثقافة. فكيف نضمن إذن أن تحتل المصلحة العليا، المصلحة من أجل "الطابع المغربي" ولفائدته الصدارةَ في الفكر والسلوك، وذلك على أساس تعاقدي وأخلاقي تضطلع به الدولةُ والمجتمع عامة والمواطنون؟ إنه التحدي الذي تفرضه الرؤى المتقاطعة للثقافات وللهويات التي تتم تعبئتها ليس من أجل المصالح الظرفية والعابرة، وإنما من أجل بناء مشروعِ مجتمعٍ يُساهم فيه المغاربة، بغض النظر عن دينهم، باعتبارهم فاعلين يمارسون حقوقهم

بصفتهم مواطنين يقومون بواجباتهم نحو وطنهم. هكذا، فإنه من الضروري التوفيق بين قيم الهوية الفردية أو المجتمعية أو الوطنية وبين القيم المشتركة بين الإنسانية، وذلك في ظل عالم يتسم بتنوع الثقافات الكبير، وعولمة التبادلات، وبالارتباط في الوقت ذاته بالخصوصيات الثقافية، وتجلي الحقيقة الدينية والمراجع الدينية والروحية في المجتمعات. بعبارة أخرى، ينبغي على العولمة أن تتآلف مع الثقافات المحلية، ويجب إغناء هذه الأخيرة بواسطة القيم الإنسانية الكونية. إنها الرؤية التي أوصت اليونسكو باعتمادها في برنامجها بشأن *أهداف التنمية المستدامة*. هكذا يكتب ألبير صاصُّون، بالانطلاق من هذه الروح، قائلا: " تتجلى القيم المشتركة كونيا في تلك التي تربط المواطنين بمجتمعهم وتلزمهم، في الوقت ذاته، بالانخراط في صياغة رؤية لمستقبلهم تقوم على التضامن والثقة والاحترام المتبادل والسلوك الأخلاقي والوعي بحماية البيئة والممارسة المسؤولة للسلطة ومعاملة الآخرين على قدم المساواة. نجد أنفسنا هنا في قلْب التفاعل الوثيق بين الثقافة والتنمية في سياق عولمة مؤنسَنَةٍ[278].

تبين الدراسات التي تناولت موضوع تطور المجتمع المغربي في الآونة الأخيرة[279]، أن المواطن المغربي يتسم بـ "المجهود الذي يبذله من أجل التوفيق بين التقليد والحداثة، أي معرفة كيف يتطور في العالم المعاصر، وكيف يواجه العولمة ويستفيد منها ويَحد من سلبياتها، مع الحفاظ على ما يشكل جوهر مقومات تقاليده وإغناءها ووضعها في مواجهة اختبار تطور أخلاق المجتمع والعالم". بيد أن "الطابع المغربي" اتسم منذ عدة عقود بانكماش بعض قطاعات المجتمع على التقليد المفروض دون حس نقدي، بالانفتاح والتطلع بفضول إلى ما هو جديد وإلى ما يتطور على مستوى قطاعات أخرى. أما بالنسبة إلى القيم التي تميز الطابع المغربي، فإن التجربة التي تمت في مجال حقوق الإنسان منذ عام 1990، لاسيما في إطار *هيئة الإنصاف والمصالحة*، واستطلاعات الرأي (البحث العالمي حول القيم (2000) والبحث الوطني حول القيم في المغرب (2005) والتحليل التاريخي للتنوع الثقافي[280])، تشير كلها إلى أن المغاربة عموما مرتبطون بقيم العدالة والإنصاف والتضامن.

ومهما يكن من أمر، فإن المغربي سيعرف كيف سيتأمل كلمات رينان هذه:

عندما (...) يغلق المرء على ذاته داخل ثقافة محددة على أنها وطنية، فإنه يُقيد نفسه ويغلق ذاته. إننا حينذاك، نترك الهواء النقي الذي نستنشقه في الحقل البشري الشاسع لنغلق على

---

[278] أنظر مداخلة بالمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، 2010.

[279] أنظر *50 ans de Développèrent humain. Perspectives 2025*، *2005*.

[280] أنظر A. Boukous، 2018.

ذواتنا في أديرة أبناء البلد. لا شيء أسوأ من ذلك للروح وللحضارة. (...) قبل الثقافة الفرنسية والألمانية والإيطالية، كانت ثمة ثقافةٌ إنسانيةٌ[281].

المواطنة

يُعَد مفهوم "المواطنة" مفهوما جديدا في المغرب، حيث ظهر مع المطالب السياسية لما بعد الاستقلال قصد إرساء الديمقراطية وحقوق الإنسان، ولا سيما مع حركة 20 فبراير 2011. يعتبر المغاربة، تقليديا، "رعايا جلالة الملك"، وقد تم الاعتراف بالعديد من حقوقهم في الدساتير الصادرة منذ عام 1962، غير أن دستور 2011 هو الذي ينص بوضوح على هذه الحقوق في الوقت ذاته الذي يتم فيه إنشاء مؤسسات وهيئات لحماية الحقوق والحريات، ونقصد بها *المجلس الوطني لحقوق الإنسان*، و*مؤسسة الوسيط*، و*مجلس الجالية المغربية بالخارج*، و*هيئة المناصفة ومكافحة كل أشكال التمييز*. وتُحدد ديباجة الدستور الدولةَ المغربية على النحو الآتي:

المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحمِ وتنوعِ مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهار كل مكوناتها، العربية -الإسلامية، والأمازيغية، والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية. كما أن الهوية المغربية تتميز بتبوإ الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، وذلك في ظل تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار، والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء[282].

يبقى مع ذلك أن مصطلحي "مواطن" و "مواطِنة" غائبان من النص الدستوري. لهذا السبب تطالب الأصوات *بميثاق المواطن*، ميثاقٍ عادل يتوافق مع الحداثة، على غرار المشروع الذي تم تطويره على مستوى *المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان* (2009) والذي ينص على:

1. *جميع المواطنين أحرارٌ ومتساوون في الحقوق والواجبات؛*
2. *ينبغي تنظيم جميع جوانب الحياة في المجتمع. يجب احترام القانون من قبل الجميع إناثا وذكورا وتطبيقه على الجميع دون استثناء. ولا يمكن تغييره إلا بالوسائل القانونية؛*

---

[281] أنظر Renan, Qu'est-ce qu'une nation ? p. 26.

[282] أنوه هنا إلى أنني لم أقم بتعريب هذه الفقرة عن ترجمة بوكوس، بل عدت إلى نصها بالنسخة العربية من دستور المغرب 2011. (الفقرة الثانية من التصدير) (المترجم)

3. حرصا من المجتمع المغربي على كرامة الجميع ورفاههم، يرفض الانقسامات داخله. ويتم تعبئة المواطنين المخلصين والمرتبطين بقيم التضامن الأساس ضد الإقصاء وأوجه عدم المساواة والتمييز بجميع أنواعه؛

4. تقوم الحياة المجتمعية على أساس المواطنة الفعالة التي تنخرط فيها المواطنات والمواطنون، طوعا، للرقي بفضاء معيشهم اليومي، والمساهمة في تحديث ودمقرطة المجتمع المغربي، والانخراط في دينامية التنمية الوطنية؛

5. التعليم خدمة عمومية من حق جميع المواطنين الاستفادة منها. يجب على الدولة الحرص على أن يصبح التمدرس الإجباري ساريَّ المفعول في أقرب وقت ممكن إلى حدود سن الخامسة عشرة. كما يجب عليها السهر على الرفع من جودة المدرسين في جميع المستويات، وتطوير البحث العلمي والتقني؛

6. هيئة التدريس مسؤولة عن تطوير التعليم. يجب أن تتكيف مع سلوك المواطن الأخلاقي والمدني، وأن تضطلع بمهمتها في نقل المعرفة بوعي، والرقي بذاتها عن طريق التكوين الذاتي؛

7. يجب على الدولة، من جانبها، أن تعمل على توفير تكوينات ذات جودة لأعضاء هيئة التدريس وظروفِ عملٍ مناسبة؛

8. يتحمل الآباء مسؤولية المساهمة في التربية النوعية لأبنائهم؛

9. يجب التعامل مع التلاميذ، على الأقل ابتداء من التعليم الإعدادي، وكذا الطلاب بوصفهم شركاء لهيئة التدريس ولإدارة المؤسسات المدرسية والجامعية. يجب أن يكونوا قادرين على أن يتوفروا على أجهزتهم الخاصة للتداول و "التدبير"، حتى يتمكنوا من استيعاب مبادئ المواطنة الأولى في وقت مبكر، وتعميق معارفهم واكتساب الدوافع اللازمة للتعلم؛

10. يجب على الأمة أن تتعبأ برمتها من أجل القضاء على الأمية في أسرع وقت ممكن؛

11. المغرب أرض التعددية الثقافية. إلى جانب اللسانين العربي والأمازيغي، يجب الاعترافُ بجميع الألسنة التي يُتَحدث بها، والسماحُ بتطويرها واستخدامها في المدرسة وفي الحياة اليومية وفي التعبير الثقافي؛

12. ينبغي تشجيع تعلُّم الألسنة الأخرى، مثل الفرنسية والإسبانية والإنجليزية والصينية؛

13. *يقوم المغرب على هوية ثقافية متعددة. وللمواطنات والمواطنين الحق في تثقيف ذواتهم وتحقيقها في هويتهم الثقافية وفي الثقافات التي يختارونها؛*

14. *يجب على الدولة أن تضمن الولوج الحر واليسير إلى الثقافة؛*

15. *يجب على الدولة أن تبذل الجهد اللازم لتجهيز البلاد بالبنية التحتية الكافية وتشجيع الأنشطة الثقافية والرياضية؛*

16. *يجب تعزيزُ الإبداع الفني على وجه الخصوص واحترامُه مهما كانت الأشكال والأذواق التي يتوجه إليها، حيث يُعتبر الفن مجالَ الحرية والإبداع بامتياز؛*

17. *للمواطنين الحق في العيش في بيئة صحية؛*

18. *يتحمل المواطنون مسؤولية توريث أجيال المستقبل بيئة تكون على الأقل في مستوى حالة البيئة نفسها التي عاشوا فيها، وفق مبادئ التنمية المستدامة الأساسِ؛*

19. *الدولة مسؤولة على الحفاظ على البيئة ونشر ثقافة التنمية المستدامة.*

"العيش معا"

تقتضي المواطَنة التي تم تحديدها على هذا النحو امتلاكَ ثقافة "العيش معا". يمكن لكل فرد أن يمتلك تعريفه الخاص، وكذا تصوره ورؤيته لهذه الفكرة المشتركة التي لم تصبح بعدُ مفهوما غير أنها ضرورية. نقول في تحديدنا لها سلبا أنها لا تعني " التسامح " الذي يصون الاختلاف بنوع من الحذر، ولا الطابع البيثقافي السطحي والمتعالي. إنها الرغبة التي يفصح عنها بعض الأفراد والمجتمعات في العيش، في الإبداع، في العمل معا في ظل روح المساواة والتعايش، إنها ليست الكيان الوطني المجزَّأ بسبب فروق أفقية. (ثقافية، عرقية، طائفية ...) و / أو بسبب تباينات عمودية (تتصل بالطبقة، بالفئات الاجتماعية–الاقتصادية ...). يتعارض " العيش معا"، على النطاق الكوني، مع إغلاق الحدود وإقامة الجدران الفاصلة ورمي معذبي الأرض[283] في البحر... إنها رموز عالمٍ حذِرٍ يُديم كلَّ أوجه الرُّهاب، عالمٍ تمت تفْيِئَتُه إلى طوائف، بِهويات

---

[283] " damnés de la terre"يستعير بوكوس هذه العبارة من آخر مؤَلَّف لفرانز فانون (1925–1961) الذي نشر قبل وفاته ببضعة أيام عام 1961 بمنشورات ماسبيرو، وتُرجم إلى أكثر من عشرة ألسنة، وهو يتحدث عن الاستعمار، عن تأثيره وعن الأدوات الموظفة لتحقيق ذلك (اعتماد اللغة لترسيخ فكرة العبد والسيد...)، عن الثقافة الوطنية وعن استلاب الشعوب المستعمَرة، وعن حروب التحرير والانعتاق من ربقة الاستعمار، وغيرها من القضايا التي تتقاطع، في جوهرها، مع الفهم الأحادي للعيش معا من قبل الآخر المهيمِن. (المترجم)

وطنية ومحلية مجنونة وقاتلة؛ وعنيدة هذه المرة من جانب المهيمِنين؛ من الغرب. وحتى نُعبر عن هذا الوضع باستعارتين: إن "العيش معا" لا يعني التعايش في سكن مشترك بمأوى إسباني حيث كل شخص يجلب معه خبزه وخمره، ولا تعني أيضا السكن في مسكنٍ "لائق" مشتركٍ. ستكون الحياةُ المشتركة حياةً مثالية في فندق، في بيت متنقل حيث يكون لكل عائلة غرفتها الخاصة بها، ولكن حيث يتم تدبير الأجزاء المشترَكة (المطبخ والمراحيض وغرفة المعيشة) بشكل جماعي. سيكون بَهوُ تقديمِ الخِدمة مكانَ الالتقاء والحوار وتعزيز الروابط الاجتماعية ومكانَ الإبداع الفني والترفيه ... سيكون ثمة ميثاق ضمني وعقد معنوي وأخلاقي يضع قواعد التعايش والعيش معا.

إن مسألة "العيش معا" هي اليوم مسألة راهنة لأنه مثلما يُعد تنقلُ الأشخاص والأفكار والثقافة والألسنة والمنتجات المادية مسألةً مهمةً، مثلما تنتشر التوترات والصراعات والرعب في كل القارات وبين غالبية الشعوب. وهذا يعني أنه من الصعب إنتاج خطاب متماسك. خطابٍ إسقاطي، ينطوي على فعالية سوسيو-سياسية انطلاقا من مفاهيم فضفاضة؛ مثل "*الحوار*" و "*التسامح*" و "*التعايش*" و "*العيش معا*" دون السقوط في السذاجة أو في النزعة المثالية أو في صياغة خطاب ففاض غير مفهوم. ومع ذلك، يجب أن نقوم بذلك لأن ما قد يبدو اليوم وكأنه كلام لا يفضي إلى أية نتائج، قد يبدو مفيدا وواعدا على المدى المتوسط أو البعيد. إنه مشروع للمستقبل.

ويحدث اندماج الشعوب والبلدان، في سياق العولمة التي تترسخ عن طريق تداول الأفكار والثقافة والألسنة ومنتجات السوق عبر وسائل التواصل والاتصال الجديدة، في إطار نسق خال بشكل أساس من العدالة والأخلاق وملغَّمٍ بالصراعات. وتتجلى أخطر الشرور في العراقيل التي تعترض حرية حركة "أهل الجنوب" وفي استمرار التبادل غير المتكافئ من حيث القيمة بين منتجات الشمال وتلك القادمة من الجنوب، كما في الصراعات والحروب بين الغربيين وبقية العالم، في الصراعات الدينية بين البلدان الإسلامية وداخلها أيضا وفي تدهور البيئة الإيكولوجية وتغير المناخ بعد الإفراط في استغلال الموارد الطبيعية. وقد يبدو هذا الوصف لحالة العالم الراهنة كاريكاتوريا، متشائما أو مروعا، بيد أنه لا يبتعد كثيرا عن واقع اليوم. وتَعود أسباب هذا الوضع الرئيسة إلى الرغبة في تحقيق الربح وإلى الجشع واحتكار الثروة وسلطة التحكم في العالم وفي موارده عن طريق التمويل المالي الدولي والعابر للقارات. ويستند في ذلك إلى القوة والعنف والارهاب باللجوء الى مُجَمعات الصناعة العسكرية ذات الاثار المدمرة. ومع ذلك، فإن "العيش معاً" هو الخيار الوحيد المجدي للبشرية لأنه يتعلق ببقاء الجنس البشري بما أن المخاطر التي ينطوي عليها خطيرة وحرجة. لذلك لا يمكن إنكار أن البيئة تُولد التبادلات والحوار والتعايش،

وبأن التقدم المتحقق في مجالات العلوم والتكنولوجيا والتعليم والصحة والثقافة والإسكان وظروف العمل وغيرها، عمل على الرفع من مستوى المعيشة والزيادة في أمد الحياة، كما أن وسائل التواصل يَسَّرت حياة السكان بواسطة الطرق والسكك الحديدية والنقل البحري والجوي. لا يتعلق الأمر، بطبيعة الحال، بالانسياق وراء تفاؤل سعيد، ذلك أن الناس لا يستفيدون جميعهم من هذا الوضع، حيث لا تستفيد منه كل الفئات الاجتماعية بالتساوي، إذ ماتزال بعض الطبقات الاجتماعية تعيش في الهشاشة هنا وفي أماكن أخرى. في ظل هذا السياق، كيف يتسنى لنا التوليف بين الظروف المثالية "للحوار" و "التعايش" و "العيش معا"؟ يمكننا أن نعتبر أن مسؤولية الدولة ومؤسساتها تكمن هنا، حيث يجب عليها، بالتأكيد، مضاعفة جهودها من أجل دمج المهمشين بتوفير الوظائف والأجور والتعليم وتحسين الظروف الصحية. بيد أننا نعلم جميعا حجم المشاكل المعقدة التي تواجهها الدول؛ من قبيل تدبير التوازنات السياسية والتوازنات الماكرو-إقتصادية وتدبير ندرة الموارد المالية، وغيرها. لهذا، سيكون أمرا محمودا قيام المواطن بدوره، إذ أن عصر دولة الرفاهية قد انقضى. هكذا، يجب على المواطن الميسور الذي لديه القدرة على المساهمة أن يقوم بذلك. يتوجب علينا بالتأكيد المطالبة بحقوقنا، ولكن يجب علينا أيضا أن نتصرف باعتبارنا مواطنين فاعلين وصالحين بقيامنا بردود أفعال مواطِنة: الإخلاص في القيام بالعمل، أداء الضرائب، وضمان حقوق الأجراء، إلى غير ذلك. في نهاية المطاف، يتطلب خلقُ ظروف "العيش معا" تغييرَ نموذج الفكر الثقافي، وينطلق ذلك من الذات، بالتزام شخصي، باشتغال عميق على الذات، بالتشبع بقيم التقاسم و "الرزانة السعيدة"[284]... كما يمكن تحقيق ذلك من قبل الجميع كلٌّ واحد في دائرته الخاصة. بمعنى آخر، إن المقاربة التي تتمثل في أن تكون عالةً على الآخر، في أن تبرئ الذات، في الرغبة في طلب كل شيء من الآخرين: من الدولة، من البلدية، من الشركة، من المؤسسة، من أوروبا، من الغرب، إلى غير ذلك، إن هذه المقاربة تقود إلى موقف، إلى سلوك غير مسؤول، غير نزيه، منافق ... لكن كل هذا يفترض مسبقا اعتماد حكامة مواطنة، فاضلة، تهتم بالمصلحة العامة؛ وخلاصة القول، يفترض حكامة ديمقراطية حقيقية.

خلاصة

لا يمكن للهوية الثقافية المغربية أن تكون مستدامة ما لم تتخلص من الشياطين التي تشدُّها إلى أوجه استلاب الماضي والحاضر. الهويةُ تُختار، وتُبني داخل الحرية والابتكار والمعرفة. يتألف

[284] أنظر P. Rabhi، 2010.

تحيل هذه العبارة على عنوان لكتاب بيير رابحي" نحو رزانة سعيدة". (المترجم)

"الطابع المغربي" الذي ليس في حد ذاته معطى متجانسا؛ من ثقافات وهويات تتماسك فيما بينها للتعبير عن وحدتها وتنوعها. يُمثل التنوع الدعامةَ الأساسَ التي تقوم عليها الحياة الإنسانية، إطارَ بيئتها الحيويَّ؛ إنه الوعاءُ الذي يتجمع فيه عرقُ الجذرِ الذي يُغذي أغصانَ شجرةِ الحياةِ؛ إنه ناقلُ القيم الكونية الذي يحملنا إلى المستقبل. ينبني " الطابع المغربي" (*تمغربيت*)، في ظل جوقة هويات العالم، على أساس المواطنة واحترام حقوق الإنسان وواجباته الأساسِ. ولا يمكنها أن تتحقق في كنف كيان زائف يستند إلى نزعة قبلية تقليدية للمغرب القديم أو في أحضان نزعة قبلية جديدة قائمة على الولاءات التجارية أو السياسية، بل يمكنها، بالمقابل، أن تزدهر في مغرب الاندماج، والانفتاح على روح الحداثة التي تتألف من الحرية والنزعة الكونية. هكذا، فإن المغرب يضمن الحريات الفردية والحقوق الجماعية لأنه، وكما يكتب ألان[285]،" لا تهتدي الإنسانية إلى ذاتها سوى في الفرد."

وأخيرا، فإن "الطابع المغربي" هو هذا الإحساس الصوفي الذي يجعل إدريس الشرايبي الذي اختار المنفى مع ذلك؛ يقول: " أنا أحب بلدي، ويتعين علي فقط، مهما كنت بعيدا في جميع أنحاء العالم، أن أغمض عيناي لأراه وأستمع إليه، وأشم رائحته وأشعر به ". يجدر بنا التذكير بأن كاتبنا العظيم لم ينجح في بلوغ سكينة الروح هذه إلا بامتلاكه قيمَ حداثةٍ مؤنسَة لم يتوقف عن المطالبة بها لمجتمعه وبلده منذ أول إصدار له وهو *الماضي البسيط*[286].

[285] أنظر Alain, *Propos*، 1911.

[286] أنظر D. chraibi، 1954.

بيبليوغرافيا

1. مراجع باللسان العربي

ابن منظور محمد، لسان العرب المحيط، دار الجيل، بيروت، 1988.

أدونيس، علي أحمد سعيد إسير، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، 1، الأصول، 2، تأصيل الأصول، 3، صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني، 4، صدمة الحداثة وسلطة الموروث الشعري، دار الساقي، بيروت،2001.

أفقير محمد وأحمد المنادي، بيبليوغرافيا الإبداع الأدبي الأمازيغي بالمغرب، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2012.

أعمال ندوة الذاكرة المستعادة، أكادير، 1984.

بودهان محمد، الهوية الأمازيغية للمغرب، منشورات ثويزا، الناظور، الطبعة الثانية، 2013.

بنشريفة محمد، تاريخ الأمثال والأزجال في الأندلس والمغرب، خمسة أجزاء، طبعة وزارة الثقافة، 2006.

بوكوس أحمد، مسار اللغة الأمازيغية، الرهانات والإستراتيجيات، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2013.

بوكوس أحمد، الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية 2016.

الدرقاوي عبد الله، مظاهر الثقافة الشعبية بين المحلي والوطني، دار النشر عكاظ، الرباط، 1990.

الرحماني عبد الله، الحوض في الفقه المالكي لمحمد أوزال، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1977.

أزروال فؤاد، الأدب الأمازيغي المعاصر بالمغرب، مظاهره وقضاياه، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2015.

أقضاض محمد، تنسيق، تاريخ الأدب الأمازيغي، مدخل نظري، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2006.

أمرير عمر، الشعر المغربي الأمازيغي، مطبعة التيسير، الدار البيضاء، 1975.

أمرير عمر، الشعر المغربي المنسوب إلى سيدي حمو، مطبعة التيسير، الدار البيضاء، 1985.

أومليل علي، في شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1991.

جمعية جذور للتنمية الثقافية بالمغرب وإفريقيا، "الملتقى العام حول الثقافة بالمغرب"، 2014.

الجراري عباس، الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه، الجزء الأول، مكتبة المعارف، 1979.

صدقي أزايكو علي، تيميتار، ديوان شعري أمازيغي، منشورات عكاظ الرباط، 1988.

صدقي أزايكو علي، إزمولن، ديوان شعري أمازيغي، منشورات عكاظ، الرباط، 1995.

صدقي أزايكو علي، تاريخ المغرب، أو التأويلات الممكنة، إصدارات مركز طارق ابن زياد، الرباط، 2002.

الجامعة الصيفية بأكادير، الثقافة الشعبية، الوحدة في التنوع، أعمال الدورة الأولى، مطبعة فضالة، المحمدية، 1982.

الجامعة الصيفية بأكادير، الأمازيغية والقيم المجتمعية، والعيش المشترك، أعمال الندوة الدولية للجامعة الصيفية في دورتها الثالثة عشر، طباعة ونشر سوس، أكادير، 2018.

اللجنة الاستشارية للجهوية، تقرير حول الجهوية المتقدمة، المملكة المغربية الرباط،2011.

شفيق محمد، لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغ، دار النشر الكلام، المحمدية، 1989.

حمزاوي عبد المالك، كنوز الأطلس المتوسط، واعصيم حمو أوليازيد، معاصروه وحاملو المشعل بعده، مطابع المعارف الجديدة، الرباط، 2014.

الصافي مومن علي، أوسان صميدنين، مطبعة الأندلس، الدر البيضاء، 1983.

الميداني عبد الرحمان، كتاب مجمع الأمثال، ميدان جامع الأزهر، القاهرة، 1993.

العلام عبد الرحيم وأحمد المنادي، الإبداع الأدبي الأمازيغي بين الذاكرة والتخييل، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط 2017.

المنادي أحمد، تنسيق، دراسات في السرد الأمازيغي الحديث، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2018.

المستاوي محمد، نان ويلي زرينين، مطبعة الأندلس، الدار البضاء، 1980.

المستاوي محمد، تاضصاد إمطّاون، الدار البيضاء، 1986.

نجيب رشيد، تنسيق، الكتابة السردية بالأمازيغية، مقاربات نقدية، منشورات رابطة تيرا، مطبعة دار السلام، الرباط، 2016.

خليل محمد، محمد المختار السوسي: دراسة لشخصيته وشعره، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس بالرباط،1984.

عصيد أحمد، مشاهير شعراء أحواش، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2011.

عصيد أحمد، دراسات في الأدب الأمازيغي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط،2015.

عفلق ميشيل، معركة المصير الواحد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة 1972.

الفاسي علال، النقد الذاتي، دار الكشاف للنشر والطباعة، بيروت، 1952.

الملكي الحسين، أراضي الجماعات السلالية وجماعات القبائل بين الأنظمة القانونية والأحكام العرفية، الرباط، 2011.

المملكة المغربية، دستور 2011، المطبعة الملكية، 2011.

منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، ندوة التنمية المستدامة، 2012.

منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، الإعلان العالمي للتنوع الثقافي، 2001.

منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، إعلان هانجو "وضع الثقافة في صميم سياسة التنمية المستدامة"، 2013.

وعزي الحسين، نشأة الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب، المعرف الجديدة، الرباط، 2000.

ياسين عبد السلام، الإسلام والقومية العلمانية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1988.

2. مراجع باللغات الأجنبية

Adam, André, *Casablanca, Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, Editions Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1968.

Adorno, Theodore, *Dialectique négative*, traduction Collège de philosophie, Payot, Paris, 1978.

Ait Hamza, Mohamed, (s. dir.), *Agdal, patrimoine socio-économique de l'Atlas marocain*, Publications de l'IRCAM, Rabat, 2012.

Ait Hamza, Mohamed, (s. dir.), *Igoudar, un patrimoine culturel à valoriser*, Publications de l'IRCAM, Rabat, 2012.

Alhyane, Iyad, et al., *Lectures dans le roman amazigh*, Publications Tirra, Dar Assalam, Rabat, 2014.

Amar, Ameziane et Bounfour, Abdellah, *Anthologie de la poésie berbère traditionnelle,* Bibliothèque des Etudes Africaines, Paris, 2011.

Aron, Raymond, *Les désillusions du progrès, Essai sur la dialectique de la modernité,* Gallimard, Paris, 1969.

Attias-Donfut, Claudine, *Sociologie des générations, L'empreinte du temps,* Presses Universitaires de France, Paris, 1988.

Azdoud, Driss, (s. dir.), *Anthologie de la poésie amazighe*, Publications de l'IRCAM, Rabat, 2011,

Azdouz, Rachida, *Le vivre ensemble n'est pas un rince-bouche*, Canada, Editions Edito, 2018.

Babana-Hampton, Safoi, *Réflexions littéraires sur l'espace public marocain dans l'œuvre d'Abdellatif Laâbi,* Summa Publications, Inc. Birmingham, Alabama, 2008.

Badie, Bertrand et Marie-Claude Smouts, *Le retournement du monde, Sociologie de la scène internationale*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques & Dalloz, Paris, 1992.

Barthes, Roland, Introduction à l'analyse structurale des récits, Communications, 8, p. 1-27, Paris, 1966.

Basset Henri, *Essai sur la littérature des Berbères*, J, Carbonel, Editeur, Alger, 1920.

Basset, André, *La langue berbère*, Oxford University Press, Handbook of African Languages, London, 1952.

Baudrillard, Jean, Modernité, in *Encyclopeadia Universalis*, 2004.

Bayart, Jean-François, *L'illusion identitaire,* Fayard, collection L'espace du politique, Paris, 1966.

Belal, Aziz, *Culture et développement, Approche du sous-développement*, dans Cultures, Unesco, vol. VI, no, 1, Paris, 1979.

Belghazi, Hammou, *Tada chez les Zemmours*, Publications de l'IRCAM, Rabat, 2009.

Benabou, Marcel, *La résistance africaine à la romanisation,* François Maspero, Paris, 1976.

Bennani-Chraïbi, Mounia, *Soumis et rebelles, Les jeunes au Maroc*, Editions Le Fennec, Casablanca, 1995.

Bentolila, Fernand, (s. dir.), *Devinettes berbères*, 1,2,3, CILF, Paris, 1987.

Berque, Jacques, *Al-Youssi : Problèmes de la culture marocaine au XVIIème siècle*, Publications du Centre Tarik lbn Zyad pour les études et la recherche, Rabat, 2001.

Berrada, Hammad, *La poterie féminine au Maroc*, Editions Marsam, Rabat, 2016.

Bougchiche, Lamara, *Langue et littératures berbères des origines à nos jours*, Bibliographie internationale, Ibis Press, Paris, 1997.

Boukous, Ahmed, *Langage et culture populaires au Maroc*, Imprimerie Dar Al-Kitab, Casablanca, 1977.

Boukous, Ahmed, *Société, langues et cultures au Maroc*, Publications de l'Université Mohammed V, Rabat, 1995.

Boukous, Ahmed, *Dominance et différence, Essais sur les enjeux symboliques*, Editions le Fennec, Casablanca, 1999.

Boukous, Ahmed, *Revitalisation de l'amazighe, Enjeux et stratégies*, Publications de l'IRCAM, Rabat, 2012.

Boukous, Ahmed, (s. dir.), *Arts et architecture amazighes*, Publications de l'IRCAM, Editions La Croisée des Chemins, Casablanca, 2012.

Boukous, Ahmed, (s. dir.), *Culture immatérielle du Maroc, Expressions artistiques amazighes*, Publications de l'IRCAM, Editions La Croisée des Chemins, Casablanca, 2017.

Bounfour, Abdellah, *L'Amarg, poésie berbère des Igliwa, Linguistique et métrique : étude sur la poésie berbère*, 2 volumes, 1984.

Bounfour, Abdellah, Linguistique et littérature, Etude sur la poésie orale marocaine, Thèse de doctorat d'Etat, Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, 1985,

Bourdieu, Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, Presses Universitaires de France, Que Sais-je ?, n° 802, Paris, 1960.

Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de Trois études d'ethnologie kabyle,* Genève, Droz, 1972.

Bourdieu, Pierre, *La Distinction, Critique sociale du jugement*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979.

Bourdieu, Pierre, *Questions de sociologie*, Editions de Minuit, Paris, 1980.

Bourdieu, Pierre, *La production de l'idéologie dominante*, Demopolis et Raisons d'agir, 2008.

Bourdieu, Pierre et Passeron, Jean-Claude, *La reproduction, Eléments pour une théorie du système d'enseignement,* Editions de Minuit, 1970.

Bourqia, Rahma, El Harras Mokhtar, et Bensaïd Driss, *Jeunesse estudiantine marocaine, Valeurs et stratégies*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Série : Essais et Etudes n° 14, Rabat, 1995.

Braudel, Fernand, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1987.

Browning, D. C., *Everyman's Dictionary of quotations and proverbs*, J, M, Dent & Sons LTD, London, 1969.

Camps, Gabriel, *Berbères aux marges de l'Histoire*, Editions des Hesperides, Toulouse, 1960.

Chafik, Mohamed, *Pour un Maghreb d'abord maghrébin*, Publications du Centre Tarik Ibn Zyad, Rabat, 2000.

Chaker, Salem, *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 1989.

Chemmakh, Saîd, Les conditions de production de la néo-littérature amazighe, Le cas de la littérature kabyle, dans Asinag, Publication de l'IRCAM, p. 163-168, 2010.

Cheng, François, Abdelkébir Khatibi, Al-Asas, Okad, Rabat, 1990.

Cheng, François, *La vraie gloire est ici*, Nouvelle Revue Française, Gallimard, Paris, 2015.

Chetrit, Joseph, Ambivalence et hybridation culturelle : interférences entre la culture musulmane et la culture juive au Maroc, dans Perspectives, 9, p. 102-124, Jerusalem, 2002.

Chetrit, Joseph, *Paroles exquises, Proverbes judéo-marocains sur la vie et la famille*, Editions Avant-propos, Paris, 2014.

Chottin, Alexis, *Tableau de la musique marocaine*, Paris, 1933.

Chraïbi, Driss, *Le passé simple*, Paris, Editions Denoël, 1954.

Chraïbi, Mohammed, *Droits humains et autonomisation des droits culturels au Maroc*, Publications de l'IRCAM, 2013.

Citot, Vincent, Le processus historique de la modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme), dans Le Philosophoire, 2005/2 (n° 25), p, 35-76, Vrin, Paris, 2005.

Dachmi, Abdeslam, et Haddiya El-Mostafa, (s. dir.), *Insertion des jeunes et problèmes d'identité*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, 1996.

Daley, Paul, Ethnicity and political violence in Africa: the Challenge to the Burundi State, Political Geography 25,6, p. 657-679, Elsevier, UK, 2006.

Danan, Ariel et Nataf, Claude, (s. dir.), *Juifs au Maghreb, Mélanges à la mémoire de Jacques Taieb*, Editions de l'Eclat, Paris, 2013.

Debray, Regis, *Manifeste médiologique*, Gallimard, Paris 1994.

Déclaration de Fribourg sur les droits culturels, Fribourg, 2007.

Déjeux, Jean, *Littérature maghrébine de langue française*, Québec, 1978.

Delattre, Pierre, La nuance de sens par l'intonation, dans French Review, 41(3), p.326-339, Bellingham, 1966.

Dell, François, Ehmedlaoui, Mohamed, *Poetic Meter and Musical Form in Tashilhiyt Berber Song*, (Berber Studies vol., 19), Rudiger Koppe Verlag, Koln, 2008.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1967.

Dictionnaire des proverbes et dictons, Les Usuels du Robert, Paris, 1989.

Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes, Larousse, Paris, 1960.

Drouin, Jeanine, *Un cycle oral hagiographique dans le Moyen-Atlas marocain*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1975.

Durkheim, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 17me édition, 1968.

El Attar, Bouchta, *Les Proverbes marocains*, Imprimerie Najah El-Jadida, Casablanca, 1992.

Elmandjra, Mahdi, La *Décolonisation culturelle, défi majeur du XXIe siècle,* 1996.

Elmandjra, Mahdi, *Humiliation à l'ère du méga-impérialisme*, 2003.

Elmandjra, Mahdi, *La Valeur des valeurs*, 2008.

El Qasri Houcine et Hassan Sqalli (s. dir.), *La Grande Encyclopédie du Maroc, Arts et traditions*, Rabat, 1987.

Ennaji, Mohamed et Pascon, Paul, Le Makhzen et le Sous el-Aqsa, la correspondance politique de la maison d'lligh (1821-1894), CNRS, Paris et Toubkal, Casablanca, 1988.

Ennaji, Moha, (s. dir.), *Alliance des cultures et des religions pour la paix*, Publications du Centre Sud-Nord, Imprimerie IPN, Fés, 2017.

Ennaji, Mohammed et Pascon, Paul, (eds), *Le Makhzen et le Sous el- Aqsa, la politique de la maison d'Iligh (1821 - 1894)*, CNRS, Paris et Casablanca, 1988.

Fayol, Michel, *Le récit et sa construction, Une approche de psychologie cognitive*, Delachaux & Niestle, Lonay, 1994.

Feather, Mike, Lash, Scott and Robertson Roland (Ed.), *Global Modernities*, London SAGE Publications Ltd, 1995.

Flint, Bert, *Formes et symboles dans les arts du Maroc*, Tome 1, Bijoux et amulettes, Casablanca, 1973.

Fonagy, Ivan, *La vive voix*, Payot, Paris, 1983.

Galand, Lionel, Problèmes d'écriture berbère, manuscrit, E.P.H.E, IV[e] Section, Paris, 1977.

Galand, Lionel, *Langue et littérature berbères, Vingt-cinq ans d'études*, CNRS, Paris, 1979.

Galand-Pernet, Paulette, Poésie berbère du sud du Maroc et « motifs économiques », dans *De l'impérialisme à la décolonisation,* J. Berque et al., Editions de Minuit, Paris, 1965.

Galand-Pernet, Paulette, *Recueil de poèmes chleuhs,* Klincksieck, Paris, 1972.

Galand-Pernet, Paulette, *Littératures berbères, Des voix, des lettres*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

Gallissot, René, Les limites de la culture nationale, dans Nouveaux enjeux culturels au Maghreb, CRESM, Editions du CNRS, p. 47-56, Paris, 1986.

Gardner, R. and W. Lambert, Attitudes and Motivation in Second-Language Learning, Newbury House, 1972.

Gasquet-Cyrus, Médéric, et Cécile, Petijean, (s. dir.), *Le poids des langues, Dynamique, représentations, contacts, conflits,* Paris, L'Harmattan, 2009.

Gibran Khalil, Gibran, *The Prophet*, New York, 1923.

Goody, Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Grammont Maurice, La psychologie et la phonétique, dans Journal de Psychologie, PUF, Paris, 1930.

Grandguillaume, Gilbert, Langue, identité et culture nationale au Maghreb, dans Peuples méditerranéens, vol. 9, Paris, 1979.

Grandguillaume, Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb,* Maisonneuve & Larose, Paris, 1983.

Greimas, Algirdas-Julien, *Sémantique structurale, Recherche et méthode*, Editions du Seuil, Paris, 1966.

Greimas, Algirdas-Julien, *Du sens, Essais sémiotiques*, Editions du Seuil, Paris, 1970.

Habermas, Jurgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, Paris, 1988.

Hachid, Malika, *Les Premiers Berbères, Entre Méditerranée, Tassili et Nil*, Edisud, Aix-en-Provence, 2000.

Hoggart, Richard, *La culture du pauvre*, Editions de Minuit, Paris, 1970.

Ho Kin Tong and al, Cultural identity and language: A proposed framework for cultural globalization and glocalization, in Journal of Multilingual and Multicultural Development, Vol. 32, Issue 1, Routledge, 2011.

Huntington, Samuel P., The *Clash of Civilizatirms and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

Huynh, Cao Tri, *Identité culturelle et développement, Portée et signification*, UNESCO, Paris, 1982.

lbn Khaldoun, Abdarrahman, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, traduit par le Baron de Slane, Geuthner, Paris, 1925-1926.

Jakobson, Roman, *Essais de linguistique générale*, Editions de Minuit, Paris, 1963.

Jodelet Denise, (s. dir.), *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.

Jouad, Hassan, Lortat-Jacob Bernard, Les modèles métriques dans la poésie orale et leur traitement musical, dans Revue de Musicologie, Tome 68, (1-2), p. 174-197, CNRS, Paris, 1982.

Jouad, Hassan, Les éléments de la versification en berbère marocain tamazight et tachelhit, thèse de doctoral de 3e cycle, Paris, EPHE, IVème section, Paris, 1983.

Jouad, Hassan, *Le calcul inconscient de l'improvisation, Poésie berbère, rythme, nombre et sens*, Peeters, Paris/Louvain, 1995.

Kably, Mohamed, *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*, Rabat, Editions Okad, Maisonneuve et Larose, Paris, 1989.

Kakou, Maguy, *L'Oriental marocain, Des siècles d'art culinaire juif*, Editions La Croisée des Chemins, Casablanca, 2017.

Kant, Emile, Qu'est-ce que les Lumières ? [1784], in *Œuvres philosophiques II*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1985.

Kepel, Georges, Y a-t-il un retour du religieux ? dans Le Débat n° 59, Gallimard Paris, p. 50-67, 1990.

Khatibi, Abdelkebir, Le Maghreb comme horizon de la pensée, dans Du Maghreb, Spécial Les Temps Modernes, n°375 bis, p. 7-20, Paris, 1977.

Khatibi, Abdelkebir, *Maghreb pluriel*, Denoël, Paris, 1983.

Khatibi, Abdelkebir, *Figures de l'étranger dans la littérature de langue française*, Editions Denoël, Paris, 1987.

Khatibi, Abdelkebir, *Penser le Maghreb*, Editions SMER, Rabat, 1993.

Khatibi, Abdelkebir, et Ali Amahan, *Du signe à l'image, Le tapis marocain*, Lak International, Casablanca, 1995.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd Edition, Chicago University Press, Chicago, 1970.

Labov, William, *Le parler ordinaire, La langue dans les ghettos noirs des Etats-Unis*, Les Editions de Minuit, Paris, 1978.

Lacoste-Dujardin, Camille, *Le conte kabyle, Etude ethnologique*, François Maspero, Paris, 1970.

Lafuente, Gilles, *La politique berbère de la France*, L'Harmattan, Paris, 1999.

Lakhdar, Mohamed, *La vie littéraire au Maroc sous la dynastie alaouite*, Rabat, 1971.

Laoust, Emile, *Contes berbères du Maroc*, Editions Larose, Paris, 1949.

Laoust, Emile, *Contes berbères du Maroc, Textes berbères du groupe Beraber-Chleuh (Maroc central, Haut et Anti-Atlas)*, Larose, 2 vol., Paris, 1949-1950.

Laoust, Henri, *Essai sur la littérature des Berbères*, Jean Carbonel, Alger, 1920.

Laroui, Abdallah, Cultural Problems and Social Structures: The Campaign for Arabization in Morocco, Humanoria Islamica I, p. 33-46, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

Laroui, Abdallah, *La crise des intellectuels arabes, Traditionalisme ou historicisme ?* François, Maspero, éditeur, Paris, 1974.

Laroui, Abdallah, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830- 1912,* François Maspero, Paris, 1977.

Laroui, Abdallah, *Islam et modernité,* La Découverte, Paris, 1987.

Leguil, Alphonse, *Contes berbères du Grand Atlas,* L'Harmattan, Paris, 1985.

Léon, Pierre-Roger, *Précis de phonostylistique, parole et expressivité,* avec Monique Léon, Nathan-Fac, Paris, 1993.

Léon, Pierre-Roger et al., *Analyse des faits prosodiques,* Studia Phonetica, (3), Didier, Paris, 1970.

Lévy, Simon, *Essais d'histoire et de civilisation judéo-marocaines,* Centre Tarik Ibn Zyad, Rabat, 2001.

Lévy, Simon, Les parlers arabes des juifs du Maroc, dans Langage et Société, 1, n°143, 2013.

Lipovetsky, Gilles, avec Hervé Juvin, *L'Occident mondialisé, controverse sur la culture planétaire,* Grasset, Paris, 2010.

Lortat-Jacob, Bernard, *Musique et fête du Haut Atlas*, CNRS, Paris, 1980.

Lortat-Jacob-Bernard, La musique de village des Ayt Mgoun, Berbères sédentaires du Haut-Atlas central (Maroc), Thèse de doctorat de 3e cycle, Université Paris VIII, Paris, 1985.

Maâlouf, Amine, *Les identités meurtrières*, Editions Grasset, Paris, 1998.

Maffesoli, Michel, Le *temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, La Table Ronde, Paris, 2000.

Mammeri, Mouloud, Les *Isefra, Poèmes de Si Mohand-ou-Mhand,* Paris, Maspero, 1969.

Mammeri, Mouloud, *Culture savante, culture vécue,* Editions Tala, Alger, 1991.

Marcais, Georges, *L'architecture musulmane d'Occident*, Arts et Métiers Graphiques, Paris, 1954,

Marouzeau, Jules, Quelques effets de l'intonation, Le Français Moderne, (17), p. 1-5, Paris, 1949.

Martinet, André, *Eléments de linguistique générale*, Armand Colin, Paris, 1960.

McLuhan, Marshall, *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*, 1st Edition, Random House, New York, 1967.

Memmes, Abdellah, *Littérature maghrébine de langue française : Signifiance et interculturalité*, Editions Okad, Rabat, 1992.

Miège, Jean-Louis, *Le Maroc et l'Europe, 1830-1894,* 4 volumes, PUF, Paris, 1961-1963.

Miquel, André, *La littérature arabe*, PUF, Collection Que sais-je ? Paris, 1993.

Moâtassime, Mohamed, Le bilinguisme sauvage," in Tiers-Monde : Education et développement, XV, p. 619-670, PUF, Paris, 1974.

Mochaver, Mohammad, Problématique « tradition-modernité » : adaptation institutionnelle pour un développement endogène, Reports and Studies, Unesco, 1987.

Molino, Jean, Considérations intempestives, Notes critiques sur la culture au Maghreb, dans *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, CRESM, Editions du CNRS, p. 29-40, Paris, 1986.

Naji, Salima, *Arts et architectures berbères du Maroc*, Edisud/Eddif, Casablanca, 2001.

Najib, Rachid (coord.), *L'écriture narrative amazighe : approches critiques*, Publications Tirra, Imprimerie Dar Assalam, Rabat, 2018.

Nerci, Najate, *Métamorphoses du mythe d'Ounamir, Enjeux de production, de réception et d'imaginaire*, Presses universitaires de Bordeaux, Eidolon, 106, Bordeaux, 2013.

Noy, Dov, *Jewish Folktales*, Herzel Press, New York, 1966.

Pascon, Paul et Bentahar, Mekki, Ce que disent 296 jeunes ruraux, dans Etudes sociologiques sur le Maroc, p. 146-287, Publications du Bulletin Economique et Social du Maroc, Sociologie, Rabat, 1971.

Pascon, Paul, La formation de la société marocaine, dans Bulletin économique et social du Maroc, Rabat, vol. 33, 1971.

Pellat, Charles, *Textes berbères dans le parler des Ait Segrouchen de la Moulouya*, Editions Larose, Paris, 1955.

Piotte, Jean-Marc, *Les neufs clés de la modernité*, Québec, Amérique, 2001.

Prémare, Alfred-Louis de, *A propos d'authenticité et de retour aux sources, Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, CRESM, Editions du CNRS, p. 41-46, Paris, 1986.

Propp, Vladimir, *Morphologie du conte*, Editions du Seuil, Paris, 1970.

Rabaté, Marie-Rose et Frieda Sorber, *Costumes berbères du Maroc : Décors traditionnels*, Editeur ACR, Courbevoie, 2007.

Rabhi, Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, Actes Sud, Arles, 2010.

Rabinow Paul, *Un ethnologue au Maroc, Réflexions sur une enquête de terrain*, Hachette, Paris, 1988.

Rachik, Hassan et Tozy Mohamed, éditeurs, *Usages de l'identité amazighe au Maroc*, Imprimerie Najah El Jadida, Casablanca, 2006.

Rivet, Daniel, *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V, Le double visage du Protectorat*, Editions Denol, Paris, 1999.

Robertson, Roland, Globalization or Glocalization? The Journal of International Communication, Volume 1, Issue 1, p. 33-52, Gulf & Beyond, Broadcasting International Crises, New York, 1994.

Robertson, Roland, *Glocalization: Time and space and Homogeneity-heterogeneity, Global Modernities*, Featherstone, M., and al., London SAGE Publications Ltd, 1995.

Rossi, Mario et al., *L'intonation de l'acoustique à la sémantique*, Université d'Aix Marseille, Institut de phonétique, Aix-en-Provence, 1981.

Roux, Arsène, *La vie berbère par les textes, Parlers du sud-ouest marocain (tachelhit)*, Berber Studies, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, 2009.

Schuyler, Philip, *A Repertory of ideas: The music of the Rwais, Berber professional Musicians from Southwestern Morocco*, Unpublished Ph.D. University of Washington, USA, 1979.

Sen, Amartya, *Identity and Violence, The Illusion of Destiny*, Norton and Company, New York, 2006.

Sijelmassi, Mohammed, Marie-Pascale Auzier, *Les arts traditionnels du Maroc*, Aubanel, Paris, 1986.

Sijelmassi, Mohammed, A. Khatibi et E. Elmoujahid, *Civilisation marocaine, Arts et cultures*, Editions Oum, Actes Sud/Sindbad, Casablanca, 1996.

Skounti, Ahmed, *Le sang et le sol : Nomadisme et sédentarisation au Maroc*, Publications de l'IRCAM, Rabat, 2012.

Skutnabb-Kangas, Tov, *Linguistic Genocide in Education or Worldwide Diversity and Human Rights*, Mahwah, New Jersey, Lawrence Earlbaum, 2008.

Stricker, B., H., *L'océan des pleurs, Poème berbère de Muhammad Awzali*, Brill, Leyden, 1960.

Stroomer, Harry, (Ed.), *An Anthology of Tashelhyt Berber Folktales (South Morocco)*, Berber Studies, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, 2001.

Stumme, Hans, *Dichtkunst und gedichte der schluh*, Leipzig, 1895.

Swaan, Abraham de, *Words of the World*, MA, Polity Press, Malden, Boston, 2001.

Tagore, Rabindranath, The Home and the World, Translated, Mac Millan and Co Limited, St. Martins Street, London, 1921.

Tap, Pierre, (s. dir.), *Identités collectives et changements sociaux*, Privat, Toulouse, 1980.

Taylor, Charles, *Le malaise de la modernité*, Cerf, Paris, 2005.

Tenkoul, Abderrahmane, *Littérature marocaine d'écriture française : Essais d'analyse sémiotique*, Afrique Orient, Casablanca, 1985.

Tillion, Germaine, *Le harem et les cousins*, Editions du Seuil, Paris, 1966.

Touraine, Alain, *La Voix et le regard*, Seuil, Paris, 1978.

Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992.

Tournon, Jacques et R. Maiz Suarez, (Editeurs), *Ethnicisme et politique*, L'Harmattan, Paris, 2005.

UNESCO, *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle*, Paris, 2001.

UNESCO, *Convention sur la protection et la promotion des expressions culturelles*, Paris, 2005.

UNESCO, *Réflexions sur les diversités mondiales*, Paris, 2013.

UNESCO/F-MOD, *Le patrimoine culturel et les industries créatives comme vecteurs de développement au Maroc*, Programme conjoint culture et développement du F-OMD mis en œuvre au Maroc, 2012.

Vattimo, Gianni, *La fin de la modernité, L'ordre philosophique*, Editions du Seuil, Paris, 1987.

Vermeren, Pierre, *La formation des élites marocaines, Des nationalistes aux islamistes, 1920-2000*, Editions La Découverte, Paris, 2010.

Yacine-Titouh, Tassadit, *Poésie berbère et identité, Qasi Udifella des At Sidi Braham*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987.

Yacine-Titouh, Tassadit, *Si tu m'aimes, guéris-moi ! Etudes d'ethnologie des affects en Kabylie*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2006.

Zafrani, Haim, *Deux mille ans de vie juive au Maroc*, Editions Maisonneuve & Larose, Paris, 1998.

ثبت المصطلحات

-ا-	
Alphabet tifinaghe	أبجدية تيفيناغ
Néo-littérature	أدب جديد
Littérature savante	أدب عالِم
Littérature d'expression amazighe	أدب التعبير الأمازيغي
Littérature d'expression arabe	الأدب المكتوب بالعربية
Littérature d'expression française	الأدب المكتوب بالفرنسية
Inclusion	احتواء
Devinette	أحجية
Revitalisation	إحياء
Différence	اختلاف
Différence culturelle	اختلاف ثقافي
Différence intraitable	اختلاف عنيد
Différence langagière	اختلاف لغوي
Différence sauvage	اختلاف متطرِّف
Masquage	إخفاء
Faillite	إخفاق
Diglossie	ازدواجية لغوية
Diglossie de substitution	ازدواجية لغوية استبدالي
Diglossie soustractive	ازدواجية لغوية إقصائية

Exclusivité	استئثارا
Substitution langagière	استبدال لغوي
Exception culturelle	استثناء ثقافي
Famille patriarcale	أسرة أبيسية
Famille élargie	أسرة موسعة، ممتدة
Famille nucléaire	أسرة نووية
Autochtone (communauté/savoir)	أصلي
Sources	الأصول
Fondamentalistes	الأصوليون
Etiolement	إضعاف
Homogénéisation	إضفاء التجانس
Instrumentalisation	إضفاء الطابع الأداتي
Asiatisation	إضفاء الطابع الآسيوي
Historicisation	إضفاء الطابع التاريخانية
Dialectalisation	إضفاء الطابع الدارج أو التدريج،
Dichotomisation	إضفاء طابع التفرع الثنائي
Individualisation	إضفاء الطابع الفردي
Individuation	التفرّد
Folklorisation	إضفاء الطابع الفولكلوري
Ruralisation	إضفاء الطابع القروي
Monétarisation	الانتقال إلى الاقتصاد النقدي
Institutionnalisation	إضفاء الطابع المؤسسي، مأسسة
Standardisation	إضفاء الطابع المعياري، معيرة
Objectivation	إضفاء الطابع الموضوعي، موضعة

Mythe	أسطورة
Polices tifinaghes	أشكال كتابة حروف تيفيناغ، خطوط
Minorités ethniques	أقليات عرقية
Récitation poétique	إلقاء شعري
Ego (l')	ألأنا
Appartenance identitaire	انتماء هوياتي
Dissolution des mœurs	انحلال خلقي
Insertion	اندماج
Sociabilité	اندماج اجتماعي
Systèmes graphiques	أنساق الكتابة الهجائية
Commune humanité	إنسانية مشتركة
Humaniser la mondialisation	أَنْسَنَة العولمة، إضفاء البعد الإنساني على العولمة
Continuum sonore	انسيابية الصوت
Introversion	انطواء على الذات
Repli identitaire	انغلاق على الهوية
Disjonction	انفصال
Schèmes culturels	أنماط ثقافية
Ellipse	إيجاز
Idéologie absolutiste	إيديولوجية ذات نزوع شمولي
Idéologie totalitaire	إيديولوجية كليانية
Rythme	إيقاع
Mimique	إيماء

-ب-

Résurrection	بعث
Transcendance	بناء ذهني مفارق
Structure prosodique	بنية نظمية
Structure métrique	بنية وزنية
Interculturel	بيثقافي
Interreligieux	بيديني
Interpersonnel	بيشخصي
Interlingualité	بيلُغوي
Intercommunautaire	بيمجتمعي
Interpériphérique	بيمُحيطي
Interhumain	بين-إنساني
Entre-deux	البين طرفين، بين بين

-ت-

Enracinement des origines	تأصيل الأصول
Interprétation	تأويل
Renouveau	التجديد
Alliance des civilisations	تحالف الحضارات
Mutations	تحولات
Fiction	تخييل
Transmutation	تحويل جذري
Interférence	تداخل

Internationalisation	تدويل
Assimilation linguistique (l’)	التذويب اللغوي
Psalmodie	ترتيل
Composition	تركب
Emphase	تركيز نبري
Bricolage	ترميق
Comptine	ترنيمة الأطفال
Réification	تشييئ
Conflictuel	تصادمي
Catégorisation	تصنيف
Phonation	تصويت
Catharsis	تطهير
Simulation	تظاهر
Pluriglossie	تعددية الازدواجية اللغوية
Pluriculturalisme	تعددية ثقافية
Plurilinguisme	تعددية لغوية
Arabisation (l’)	التعريب
Intolérance	تعصب
Occidentalisation (l’)	التغريب
Convergence	تقارب
Misonéisme	تقاعس، ضد الاجتهاد
Scansion	تقطيع عروضي
Codification de la graphie tifinaghe (la)	تقنين كتابة تيفيناغ

Déclassement	تقويض التصنيف
Manipulation	التلاعب بالأفراد عن طريق وسائل إحداث العنف الرمزي
Similitude	تماثل
Métissage	تمازج الأجناس
Métissage culturel	تمازج ثقافي
Identification	تماهي
Différenciation	تمايز
Représentation	تمثيل
Urbanisation	تمدين
Urbanisation forcée	تمدين قسري
Double articulation	التمفصل المزدوَج
Capacitation	تمكين
Isotopie	تناظر
Isotopie dysphorique	تناظر مزعج
Dissymétrie	تنافر
Implémentation institutionnelle	التنزيل المؤسسي
Socialisation	تنشئة اجتماعية
Intonation	تنغيم
Implantation	توطين
Diversité culturelle	تنوع ثقافي
Diversité linguistique	تنوع لغوي
Diversité de l'écosystème	تنوع النظام الإيكولوجي
Hybridation culturelle	تهجين ثقافي

Aménagement linguistique (l')	التهيئة اللغوية
Normalisation	توحيد
Uniformisation des cultures	توحيد الثقافات
Caractérisation	توصيف

-ث-

Constante (la)	الثابت
Biculturalisme	ثنائية ثقافية
Bilinguisme	ثنائية لغوية

-ج-

Communauté autochtone	جماعة أصلية
Jihadistes (les)	الجهاديون
Régionalisation avancée (la)	الجهوية المتقدمة
Régionalisation élargie (la)	الجهوية الموسعة
Régionalisation intégrée (la)	الجهوية المندمجة

-ح-

Intrigue	حبكة
Motif	حافز
Rétention	حجْب
Caractère tifinaghe	حرف تيفيناغ
Caractère arabe	حرف عربي

Accent	النبر
Mouvement confrérique	حركة دعوية
Mémorisation	حفظ، تخزين في الذاكرة
Conte	حكاية
Légende	حكاية أسطورية
Conte hagiographique	حكاية سير الأولياء/القديسين
Conte merveilleux	حكاية عجيبة، عجائبية
Conte animalier	حكاية على ألسنة الحيوانات
Conte plaisant	حكاية مُسلية
Sentence	حِكمة

-خ-

Exogène	خارجي المنشأ
Fabliau	خرافة
Spécificité (la)	الخصوصية
Hétéronomie	الخضوع، التغاير
Schéma narratif	خطاطة سردية

-د-

Intégration	دمج
Graphosphère	دائرة خطية
Hypersphère	دائرة قصوى
Logosphère	دائرة كلامية

Vidéosphère	دائرة مرئية
Médiasphère	دائرة وسائطية
Intrapériphérique	داخل-محيطي
Endogène	داخلي المنشأ
Motivation	دافع (باعث)
Signifié	دال
Degré d'exposition	درجة التعرض
Constitutionnalisation	دسترة
Signe	دليل
Etat nation	دولة قومية
Religion de référence	دين مرجعي

-ذ-

Sujet	ذات
Mémoire collective	ذاكرة جمعية
Esprit conventionnel (l')	ذهنية تواضعية، توافقية،
Assimilation	ذوبان، انصهار كلي
Uniciste	ذو نزعة (نزوع) أحادي
Volontariste	ذو نزعة (نزوع) إرادية
Réformiste	ذو نزعة (نزوع) إصلاحية
Islamiste	ذو نزعة (نزوع) إسلامية
Mécaniste	ذو نزعة (نزوع) آلية
Amazighiste	ذو نزعة (نزوع) أمازيغية
Berbériste	ذو نزوعة (نزوع) بربرية

Népotiste	ذو نزعة (نزوع) تحيُّزية
Spécificiste	ذو نزعة (نزوع) تخصيصية
Patrimonialiste	ذو نزعة (نزوع) تراثية
Traditionaliste	ذو نزعة (نزوع) تقليدية/ مناصر
Concordiste	ذو نزعة (نزوع) توفيقية
Régionaliste	ذو نزعة (نزوع) جهوية
Essentialiste	ذو نزعة (نزوع) جوهرية
Moderniste	ذو نزعة (نزوع) حداثي
Protectionniste	ذو نزعة (نزوع) حمائية
Capitaliste	ذو نزعة (نزوع) رأسمالية
Arabiste	ذو نزعة (نزوع) عروبية
Arabo-islamiste	ذو نزعة (نزوع) عروبية-إسلاموية
Rationaliste	ذو نزعة (نزوع) عقلانية
Individualiste	ذو نزعة (نزوع) فردانية
Intellectualiste	ذو نزعة (نزوع) فكرية
Tribaliste	ذو نزعة قبلية (نزوع)
Universaliste	ذو نزعة (نزوع) كونية
Indigéniste	ذو نزعة (نزوع) متعصبة للأصل
Idéaliste	ذو نزعة (نزوع) مطلقة
Absolutiste	ذو نزعة (نزوع) مطلقة
Positiviste	ذو نزعة (نزوع) وضعية
Nationaliste	ذو نزعة (نزوع) وطنية

-ر-

Refus intégral (le)	الرفض الكلي
Ton (le)	الرنة
Roman	رواية

-س-

Narrateur scripteur Intradiégétique	سارد-كاتب داخل حكائي
Assonance	سجع
Narration	سرد
Bien culturel	سلعة ثقافية
Bien symbolique	سلعة رمزية
Péripéties	سيرورات التحول(عناصر الخطاطة السردية)

-ص-

Choc des civilisations	صدام الحضارات
Choc de la modernité	صدمة الحداثة
Double combat	صراع مزدوج
Fabrique identitaire	صناعة هوياتية
Conceptualistion	صياغة مفهومية/ مَفْهَمة
Théorisation	صياغة نظرية/تنظير

-ض-

Faits prosodiques	ظواهر نظمية

-ط-

Ethnicité (l’)	الطابع الإثني
Islamité (l’)	الطابع الإسلامي
Amazighité (l’)	الطابع الأمازيغي
Primitivité (la)	الطابع البدائي
Bédouinité (la)	الطابع البدوي
Interculturalité (l’)	الطابع البيثقافي
Urbanité (l’)	الطابع الحضري
Spiritualité islamique (la)	الطابع الروحاني الإسلامي
Arabité (l’)	الطابع العربي
Occidentalité (l’)	الطابع الغربي
Individualité (l’)	الطابع الفردي
Ruralité (la)	الطابع القروي
Universalité (l’)	الطابع الكوني
Irrationalité (l')	الطابع اللاعقلاني
Citadinité (la)	الطابع المديني
Caractère ludique	الطابع المسلِّي
Marocanité (la	الطابع المغربي
Marginalité (la)	الطابع الهامشي
Nationalité (la)	الطابع الوطني
Judéité (la)	الطابع اليهودي

- ع -

Univers de référence	عالم مرجعي
Élément de résolution	عامل مساعد على الحل، عنصر الحسم
Élément perturbateur	عامل معرقل
Transnational	عبر وطني
Arabe médian (l')	العربية الوسطى
Anarchie berbère (l')	العصيان البربري
Raison (la)	العقل
Rationalisation	عقلنة
Grammatologie	علم أنساق التدوين والمحارف
Berbérologie	علم البربريات
Science de l'écriture	علم الكتابة
Dialectologie	علم اللهجات
Éléments prosodiques	عناصر عروضية
"Vivre-ensemble" (le)	الـ"عيش معا"

- غ -

Étrangeté	غرابة
Extranéité	غربة
Invisible (l')	الغيب
Alter (l')	الغير
Altérité	غيرية

-ف-

فاعل	Actant
فرادة	Unicité

-ق-

قافية	Rime
قصة قصيرة	Nouvelle
قصص الأنساب	Généalogies
القَفْلة، نهاية القصة القصيرة	Chute (la)
قواعد وزنية (التفعيلات في نظام الإيقاع الشعري العربي)	Règles métriques
قول سائر	Doxa
قول مأثور	Dicton
القوميون	Nationalistes (les)
القوميون العرب	Nationalistes-arabes (les)

-ك-

كتابة صوتية	Transcription
كتابة صوتية صِرفة	Transcription phonétique
كتابة صوتية فونولوجية	Transcription phonologique
كتابة عادية	Écriture ordinaire
كتابة مبتذلة	Écriture prosaïque
كتابة هجائية	Graphie

Graphie tifinaghe (la)	كتابة تيفيناغ الهجائية
Graphie standard-Ircam(la)	الكتابة الهجائية المعيارية لـ م.م.ث.أ
Blocs de civilisations	كتل حضارية
Compétence	كفاية
Compétence culturelle	كفاية ثقافية
Compétence symbolique	كفاية رمزية
Compétence linguistique	كفاية لغوية
Universaux culturels	كليات ثقافية
Omniprésent	كلي الحضور
Globalisation intériorisée	عولمة مُتأصِّلة
Glocalisation	عولمحلية
Supra-entité	كيان فوقي

-ل-

Impensé (l')	اللامُفكَّر فيه
Anhistorique	لاتاريخي
Inconscient collectif	لاوعي جمعي
Inconscient religieux	لاوعي ديني
Langue	لسان
Langue autochtone	لسان أصلي
Dialecte	لسان دارج
Langue officielle	لسان رسمي
Langue liturgique	لسان شعائري
Arabe standard (l')	اللسان العربي المعيار

اللسان العربي الفصيح	Arabe classique
لسان ألأم	Langue maternelle
لسان محلي دارج	Langue vernaculaire
لسان مرجعي	Langue référentielle
لسان التواصل المشترك	Langue véhiculaire
اللسان المغربي الدارج	Arabe marocain (l')
لسان النخبة	Langue prestigieuse
لسان وسيط	Interlangue
اللسان المترسب	Langue résiduelle (la)
لغة	Langage
لغة الجسد	Gestuelle (la)
لغة محلية دارجة	Langage vernaculaire
لهجة محلية	Idiome

–م–

المتحوِّل	Variable (le)
المتطرفون	Intégristes (les)
متعدد الأصوات	Polyphonique
متعدد الثقافة	Multiculturel
متعدد اللسان	Multilingue
متغيِّرة	Variable
متمركز على الدين (يحتل الدين وضعا مركزيا)	Théocentrique
متنافر	Discordant
المثقف الثوري	Intellectuel révolutionnaire (l’)

Intellectuel inventeur (l’)	المثقف المبدِع
Intellectuel rénovateur (l’)	المثقف المجدِّد
Intellectuel conservateur (l’)	المثقف المحافِظ
Proverbe	مثل
Parémiologie	دراسة الأمثال
Maxime	مثل سائر
Contre-proverbe	مثل مضاد
Atemporel	مُجاوِز للزمن
Homogénéisation	مُجانسة
Société universelle	مجتمع كوني
Société postindustrielle	مجتمع ما بعد صناعي
Société périphérique	مجتمع محيطي
Parodie	محاكاة ساخرة
Récit	محكي
Récit hagiographique	محكي سير القديسين
Local (le)	المحلي
Localisation	محلية
Territorialité culturelle	محلية ثقافية
Localisation globale	محلية كونية
Axe syntagmatique (l')	المحورالتركيبي
Axe du vouloir (l')	محور الرغبة
Axe du pouvoir (l')	محور القدرة
Axe du savoir (l')	محور المعرفة
Dissimilation	مُخالَفة

Imaginaire	مِخيال
Signifié	مدلول
Transcripteur	مدوِّن صوتي
Référent culturel	مرجع ثقافي
Composite	مُركَّب
Mixité culturelle	مزج ثقافي
Avorton	مسخ
Réconciliation	مصالحة
Croyance commune	مُعتقد مشترك
Standardisation	مَعيرة
Hétérogénéisation	مُغايرة
Anachronique	مفارق للحظة التاريخية
Approche exodiégétique	مقاربة حكائية خارجية
Approche métadiégétique	مقاربة حكائية واصفة
Approche systémique	مقاربة نسقية
Initiateur (l')	الملقِّن الأول
Antihistorique	مناهض للتاريخ
Déterritorialisé	منتزع من أرضه الأصلية
Contour intonatif	مَنحى نبري
Double mort	موت مزدوج
Objet	موضوع
Mythème	موضوعة أسطورية
Conseil de morale	موعظة
Médiologie	ميديولوجيا

-ن-

Accentuation	نبر
Islamisme	نزعة إسلاموية
Ethnicisme	نزعة إثنية
Réductionnisme	نزعة اختزالية
Economisme	نزعة اقتصادية
Athéisme	نزعة إلحادية
Solipsisme culturel	نزعة الأنانية الثقافية
Productivisme	نزعة إنتاجية
Solipsisme	نزعة الانتماء إلى الذات
Humanisme alternatif	نزعة إنسانية بديلة
Humanisme religieux	نزعة إنسانية دينية
Humanisme communiste	نزعة إنسانية شيوعية
Humanisme philosophique	نزعة إنسانية فلسفية
Humanisme libéral	نزعة إنسانية ليبيرالية
Berbérisme	نزعة بربرية
Prométhéisme	نزعة بروميتيوسية (نسبة إلى بروميتيوس)
Interculturalisme	نزعة بيثقافية
Historicisme	نزعة تاريخانية
Patrimonialisme	نزعة تراثية
Evolutionnisme	نزعة تطورية
Individualisme	نزعة التفرد
Traditionalisme	نزعة التقليد
Technicisme	نزعة تقنية

Concordisme	نزعة توفيقية
Biculturalisme	نزعة ثقافية ثنائية
Déterminisme	نزعة حتمية
Modernisme	نزعة حداثية
Particularisme	نزعة الخصوصية
Holisme	نزعة شمولية
Communautarisme	نزعة طائفية
Transnationalisme	نزعة عبر وطنية
Antagonisme	نزعة عدائية
Arabisme	نزعة عروبية
Ethnocentrisme	نزعة عرقية مركزية
Francophilie	نزعة فرانكفونية
Individualisme	نزعة فردية
Tribalisme	نزعة قبلية
Cosmopolitisme	نزعة كوسموبوليتية
Universalisme	نزعة كونية
Irréalisme	نزعة لاواقعية
Matérialisme	نزعة مادية
Passéisme	نزعة ماضوية
Conservatisme	نزعة المحافَظة
Localisme	نزعة محلية
Mimétisme	نزعة مُحاكاتية
Relativisme	نزعة نسبية
Féminisme	نزعة نسوية

Nationalisme	نزعة وطنية
Système axiologique	نسق أكسيولوجي
Système phonique	نسق صِواتي
Système graphique	نسق الكتابة الهجائية
Versification (la)	نظم الشعر
Critique de l'autre	نقد الآخر
Critique de soi	نقد الذات
Double critique	نقد مزدَوج
Point d'incomplétude	نقطة عدم الاكتمال
Transmission (la)	النقل
Archétype	نمط جامع
Modèle parental	نموذج أبوي
Modèle conjugal	نموذج زوجي
Modèle actanciel	نموذج عاملي
Paradigme	نموذج فكري

-هـ-

Habitus (l')	الهابيتوس
Fracture technologique	هوة تكنولوجية
Identisation	هُوِيَّاتية
Identité	هوية
Identité de base	هويةٌ أساسٌ
Identité exclusive	هوية حصرية
Identité intraitable	هوية عنيدة

Identité extravertie	هوية منفتحة كليا
Hégémonisme	هيمنة
Identité vigilante	هوية يَقظة

-و-

Ontothéologique	وجودي لاهوتي
Unité	وحدة
Graphème	وحدة خطية
Unité de signification	وحدة الدلالة
Morphème	وحدة صرفية
Morphème initial	وحدة صرفية أصلية
Phonème	وحدة صواتية
Lexie	وحدة معجمية
Lexie nominale	وحدة معجمية إسمية
Lexie verbale	وحدة معجمية فعلية
Monème	وحدة لفظية
Sémème	وحدة معنوية صغرى(مفهَم)
Message divin	وحي إلاهي
Pertinence	وجاهة
Métrique (la)	الوزن
Situation initiale	وضعية الانطلاق
Situation finale	وضعية نهائية
Fonction conative	وظيفة إفهامية
Fonction phatique	وظيفة انتباهية

Fonction expressive	وظيفة تعبيرية
Fonction poétique	وظيفة شعرية
Fonction cognitive	وظيفة معرفية
Conscience malheureuse	وعي شقي
Conscience identitaire	وعي هوياتي
Pause (la)	الوقف
Illusion identitaire	وهم هوياتي

-ي-

Utopie	يوتوبيا
Utopie humaniste	يوتوبيا ذات نزعة إنسية

ثبت الأعلام

	-ا-
Abaghaj, Rachid	أبغاج، رشيد
Ibrahim, Abdallah	إبراهيم، عبد الله
Abernous, Saïd	أبرنوص، سعيد
Ibn Ighil	ابن إيغيل
Ibn Toumart, Mohammad	ابن تومرت، محمد
Ibn Taymiyya, Taqî ad-Dîn Ahmad	ابن تيمية، تقي الدين أحمد
Ibn Khaldoun, Abdelrahman	ابن خلدون، عبد الرحمان
Abensour, Shalom	أبنسور، شالوم
Ibn 'Abd al-Wahhab, Muhammad	ابن عبد الوهاب، محمد
Abbou, Isaac	أبو، إسحاق
Aboulkasem-Afulay, El Khatir	أبو القاسم أفولاي، الخطير
Apulée, Lucius	أبوليوس، لوكوس
Ajgoun, Hossaine	أجگون، الحسين
Aherdane, Mahjoubi	أحرضان، المحجوبي
Ahmed Ou Moussa	أحمد أو موسى
Akhiat, Ibrahim	أخياط، إبراهيم
Idbelkassm, Hassan	إدبلقاسم، حسن
Idlmoudden, Latifa	إدلمودن، لطيفة
Adonis (Ali Ahmed Saîd)	أدونيس (علي أحمد سعيد)

Arouhal, Khadija	أروهال، خديجة
Aẓayyi, Lahcen	أزايي، لحسن
Azdouz, Rachida	أزدوز، رشيدة
Azergui, Lhoussaine	أزركي، الحسين
Azerual, Fouad	أزروال، فؤاد
Aznag	أزناگ
Asmahân (Amal El Atrache)	أسمهان (أمال الأطرش)
Achibane, Mohamed	أشيبان، محمد
Al-Atrach, Farid	الأطرش، فريد
Al-Afghânî, Jamâl Al-Dine	الأفغاني، جمال الدين
Ifqqirn, Ahmed	إفقيرن، أحمد
Aquḍaḍ, Saîd	أقوضاض، سعيد
Akounaḍ, Mohamed	أكوناض، محمد
Akkil, Brahim	أكيل، إبراهيم
Agnaou, Fatima	أگناو، فاطمة
Alain, Émile-Auguste Chartier	ألان الفيلسوف (اسمه الحقيقي إميل أوكَيست شارتيي)
Alahyane, Abdellah	ألحيان، عبدالله
Mjahd, Ilham	أمجاهد، إلهام
Amarir, 0mar	أمرير، عمر
Amẓal, Ahmed	أمزال، أحمد
Oum Kalthoum (Fatima Ibrahim al-Sayyid)	أمكلتوم (فاطمة إبراهيم السيد)
Amgroud, Taieb	أمگرود، الطيب
Antoun, Farah	أنطوان، فرح

Oudadess, Mohamed	أودادس، محمد
Aurèle, Marc	أورليوس، ماركوس
Oussous, Mohamed	أوسوس، محمد
Ouchna, Zaid	أوشنا، زايد
Oumlil, Ali	أومليل، علي
Ounamir, Hmad	أونامير، حماد
Ouhmmou, Mohamed	أوهمو، محمد
Aït Bahha, Zohra	آيت باها، الزوهرة
Aït Hsain, Said	آيت حساين، سعيد
Aït Youssef, Saïd	آيت يوسف، سعيد
Ikken, Khadija	إيكن، خديجة
Ikken, Ali	إيكن، علي

–ب–

Baddou	بادو
Barthes, Roland	بارث، رولان
Al Bārūdī, Mohammed	البارودي، محمد
Elbaz, Rafael Moshe	الباز، رافائيل موشيه
Basset, André	باصِّي، أندري
Basset, Henri	باصِّي، هنري
Basset, René	باصِّي، روني
Baqchich, Fars	باقشيش، فارس
Berrada, Mohamed	برادة، محمد
Al Baqqālī, Ahmed Abdessalam	البقالي، أحمد عبد السلام

Bargach, Ahmed	برگاش، أحمد
Braudel, Fernand	بروديل، فرنان
Basri, Mohammed	البصري، محمد
Balafrej, Ahmed	بلافريج، أحمد
Belal, Aziz	بلال، عزيز
Belcaïd, Larbi	بلقايد، العربي
Belkahia, Farid	بلكاهية، فريد
Blilid, Abdelaziz	بليليد، عبد العزيز
Bennani, Karim	بناني، كريم
Ben Barka, Mehdi	بنبركة، المهدي
BinBine, Mahi	بنبين، ماحي
Benhssi, Abdellah	بنحسي، عبدالله
Benjelloun, Ahmed	بنجلون، أحمد
Benjelloun, Tahar	بنجلون،الطاهر
Bendahan, Blanche	بندحان، بلانش
Benchemsi, Omar Mohammed	بنشمسي، عمر محمد
Benṭahar, Mekki	بن الطاهر، مكي
Bouḥmidi, Abdelghani	بوحميدي، عبد الغني
Baudrillard, Jean	بودريار، جان
Bouras, Abdelaziz	بوراس، عبد العزيز
Bourdieu, Pierre	بورديوه، پيير
Bourqia, Rahma	بورقية، رحمة
Buzaglo, R. David	بوزا گلو، ر. داڤيد
Bouzeggou, Mohammed	بوزْگو، محمد

Bush, George Walker	بوش، جورج وولكر
Bouchkhar, Hammou	بوشخر، حمو
Bouâllou,Mohammed	بوعلو، محمد
Boukous, Ahmed	بوكوس، أحمد
Bokova, Irina	بوكوڤا، إيرينا
Bonaparte, Napoléon	بوناپارت، ناپليون
Bounfour, Abdellah	بونفور، عبدالله
Bahloul, Fatima	بهلول، فاطمة
Bouâdidi, Omar	بوعيديدي، عمر
Boukhris, Fatima	بوخريص، فاطمة
Bouyeri, Mohammed	بويري، محمد
Bouyaâqubi, Lahoucine	بويعقوبي، الحسين

-پ-

Pascal, Blaise	پاسكال، بليز
Pascon, Paul	پاسكون،پو ل
Propp, Vladimir	پروپ، ڤلاديمير
Pénélope	پينيلوپي
Piotte, Jean-Marc	پْيوت، جان مارك

-ت-

Tabaâmrant, Fatima, Chahou	تابعمرانت، فاطمة، شاهو
Tawggrat, Oult Aissa	تاوگرات، أولت عيسى
Tber, Issam-Eddine	التبر، عصام الدين

Trump, Donald	ترامب، دونالد
Cheng, François	تشين گ، فرانسوا
Tillion, Germaine	تِييُّون، جيرمين
Touw, Rkia	تو، رقية
Toubon, Jacques	توبون، جاك

-ث-

Al-Thaâlibi, Mohammed Al-Hajoui	الثعالبي، محمد الحجوي

-ج-

Al-Jabri, Mohamed Abed	الجابري، محمد عابد
Jakobson, Roman	جاكبسون، رومان
Janti, El-Houssaine	جانتي، الحسين
Gentil, Louis-Émile	جانتي، لوي إميل
Janus	جانوس
Jouad, Hassan	جواد، حسن
Juba I	جوبا الأول
Juba II	جوبا الثاني

-ح-

Hannon	حانون
Ḥaddachi, Ahmed	حداشي، أحمد
Harak, Mohammed	حراك، محمد
Hassan, Fatima	حسن، فاطمة

Hassine, David	حَسِين، داڤيد
Hussein, Ṭaha	حسين، طه
Ḥamzaoui, Abdelmalek	حمزاوي، عبد المالك
Abdallah, Ḥamza	حمزة، عبدالله
Ḥammourabi	حمورابي
Ḥaydar, Omar	حيدار، عمر

-خ-

El-Khaṭṭabi, Abdelkrim	الخطابي، عبد الكريم
Khaṭibi, Abdelkébir	الخطيبي، عبد الكبير
Khalafi, Abdessalam	خلَفي، عبد السلام
Gogh, Théo Van	خوخ، ثيو فان
El-Khouri, Driss	الخوري، إدريس
Khair-Eddine, Mohammed	خير الدين، محمد

-د-

Dabbas, Alépin Atanisyus	داباس، حلبي أطانيزيوس
Daoud, Zakia	داوود، زكية
Daḥou, ELhassane	دحو، الحسن
Drouin, Jeanine	دْروان، جانين
Darwīch,Maḥmūd	درويش، محمود
Derrida, Jacques	ديريدا، جاك
Ad-Dukkâlî, Abû Shu'ayb	الدكالي، أبوشعيب
Dalil, Riḍā	دَليل، رضا

Demnati, Meryem	الدمناتي، مريم
Debray, Régis	دوبري، ريجيس
Delacroix, Eugène	دولاكروا، أوجين
Descartes, René	ديكارت، روني
Dell, François	ديل، فرانسوا

-ر-

Rabinow, Paul	رابيناو، بُّول
Rabhi, Pierre	رابحي، بيير
Rabiâ, Mubarak	ربيع، مبارك
Riḍa, Rashid	رضا، رشيد
Ramsès	رمسيس
Roux, Arsène	رو، أرسين
Robertson, Roland	روبرتسون، رولان
Roquevaire, Flotte de	روكفير، فلوت ده
Regnault, Eugène	رينيو، اوجين

-ز-

Zapatero, José Luis Rodríguez	زاپاطيرو، خوسي لويس رودريگيز
Zafrani, Haim	زعفراني، حاييّم
Zafzâf, Mohamed	زفزاف، محمد
Zagour, Abdallah	زگور، عبد الله
Zaheur, Lahcen	زهور، لحسن
Zohra, El-Fassia	زوهرة الفاسية

Al-Zayyani, Mohamed Ben Hammou (dit Moha Ouhammou)	الزياني، محمد بن حمو (الذي يقال له موحا أوحمو الزياني)
Ziani, Ahmed	الزياني، أحمد
Zaydan, Georges	زيدان، جورجي

-س-

Samy El-Maghrebi	سامي المغربي
Stroomer, Harry	شترومر، هاري
Salāma, Moussā	سلامة، موسى
Sultan Ḥassan I	السلطان الحسن الأول
Sultan Moulay Ḥafid	السلطان مولاي حفيظ
Slimani, Leïla	السليماني، ليلى
As-Sûsî, Mohammed Mokhtar	السوسي، محمد المختار
Sidi Boubker Amhawch	سيدي بوبكر أمهاوش
Citot, Vincent	سيطو، ڤانسان
Sylla	سيلا

-ش-

Chacha, Mohamed	شاشة، محمد
Al-Shafi'i, Al-Imam	الشافعي، الإمام
Chahine, Youssef	شاهين، يوسف
Âbdelkader, Chāoui	الشاوي، عبد القادر
Chebâa, Mohammed	شبعة، محمد
Stumme, Hans	شتومه، هانس

Chraïbi, Driss	الشرايبي، إدريس
Cherkaoui,Ahmed	الشرقاوي، أحمد
Chafik, Mohamed	شفيق، محمد
Choukri, Mohamed	شكري، محمد
Chawqi, Ahmed	شوقي، أحمد
Chetrit, Joseph	شيتريت، جوزيف
Chaykh lmām (Imām Mohammed Ahmed Îssā	الشيخ إمام (إمام محمد أحمد عيسى)

-ص-

Sasson, Albert	
Safi Moumen, Ali	الصافي مومن، علي
Sampaio, Jorge	صامپايو، خورخي
Sabbagh, Mohammed	الصباغ، محمد
Sabri, Abdellah	صبري، عبدالله
Sadqi-Azaykou, Âli	صدقي أزايكو، علي
As-Saffar, Muhammad	الصفار، محمد
Séfrioui, Ahmed	الصفريوي، أحمد

-ط-

Tagore, Rabindranath	طاگور، رابيندرانات
Ṭaleb, Sidi Hammou	طالب، سيدي حمو
Ṭaos, Omar	الطاووس، عمر
Ṭaiâ, Abdellah	الطايع، عبد الله

Ṭabbâl, Abdelkarim	الطبال، عبد الكريم
Troubetzkoï, Nikolaï Sergueïevitch	طروبيتسكي، نايكولي سيرگييوفيتش
Ṭalal, Châïbia	طلال، شعيبية
Ṭaha,Rachid	طه، رشيد
Al-Ṭahṭāwī, Rifât	الطهطاوي، رفاعة
Tong, Ho Kin	طونگ، هو كين

-ع-

Âbduh, Moḥammad	عبده، محمد
Abdelouahâb, Mohammad	عبد الوهاب، محمد
Laroui, Abdallah	العروي، عبد الله
Laroui, Fouad	العروي، فؤاد
Lâasri, Brahim	العسري، ابراهيم
Âssou Oubaslam	عسو أوبسلام
Âṣid, Ahmed	عصيد، أحمد
Al-Âlawī, Moulay Al-ârabī	العلمي، مولاي العربي
Elâlami, Youssef	العلمي، يوسف
Âli, Meḥmet	علي، محمد
Âlilouch, Mḥammed	عليلوش، أمحمد
Al-Âlamī, Sidi Qaddour	العلمي، سيدي قدور
Âmrouche, Jean	عمروش، جان
Âmrouche, Ṭaos	عمروش، طاووس
Âmmouri,Mbark	عموري ، مبارك

-غ-

Gharbaoui, Jilali	الغرباوي، جيلالي
Al-Ghazâlî, Abû Ḥamid Moḥammed	الغزالي، أبو حامد محمد
Al Rhassal, Al-Hassan Ben Mohammed	الغسَّال، الحسن بن محمد

-ف-

Fârâbî, Abû Nasr Muhammad	الفارابي، أبو نصر محمد
Al-Fāssī, Âllāl	الفاسي، علال
Firas, Faḍma	فراس، فاضمة
Ferḥat, Saïda	فرحات، سعيدة
Feraôun, Mouloud	فرعون، مولود
Fronton	فرونطون
Fonagy, Peter	فونجي، بيتر

- ڤ -

Valéry, Paul	ڤاليري، پول

-ق-

Al-Qâdhi Abdul-Jabbâr	القاضي عبد الجبار
Qabbâni, Nizâr	قباني، نزار
Saint Augustin	القديس أوغسطينوس
Saint Donat	القديس دوناتوس
Saint Cyprien	القديس قبريانوسك
Kandinsky, Vassily	كاندينسكي، ڤاسيلي

Kahina (reine Dihya)	الكاهنة (الملكة ديهيا)
Klee, Paul	كْلِيْ، بول
Al-Kawākibī, Âbd al-Raḥmān	الكواكبي، عبد الرحمن
Coltrane, John	كولترين، دجون
Cuellar, Pérez de	كويّار،پيريز دي

-گ-

Galand-Pernet, Paulette	گالان-پيرني، پوليت
Gallissot, René	گاليسُّو، روني
Garḥou, Daoud	گرحو، داوود
Greimas, Algirdas Julien	گريماس، ألجيرداس جوليان
El Glaoui, Ḥassan	ال گلاوي، حسن
Gautier, Pascale	گوتيي، پّاسكال
Goody, Jack	گودي، دجاك

-ل-

Labov, William	لابوف، ويليام
Lacoste-Dujardin, Camille	لاكوست-ديجاردان، كاميي
Laoust, Emile	لاووست، إميل
Lekbir, Lghazi	لكبير، الغازي
Laâbi, Abdellatif	اللعبي، عبد اللطيف
Lévy, Simon	ليڤي، سيمون
Lyautey, Hubert	ليوطي، إيبير

-م-

Matisse, Henri	ماتيس، أونري
Massinissa	ماسينيسا
McLuhan, Marshall	ماكلوهان، مارشال
El Maleh, Edmond Amran	المالح، إدموند عمران
Mubârak, Ali	مبارك، علي
El Mejjâṭi, Ahmed	المجاطي، أحمد
El-Mejdoub, Sidi Abderraḥman	المجدوب، سيدي عبد الرحمن
Mahfouẓ, Naguib	محفوظ، نجيب
Moḥammed V	محمد الخامس
Elmedlaoui, Mohamed	المدلاوي، محمد
Elmoujahid, El Houssaïn	المجاهد، الحسين
Elmounadi, Ahmed	المنادي، احمد
Mernissi, Faṭema	المرنيسي، فاطمة
Meziane, Meryem	مزيان، مريم
Mestaoui, Mohamed	مستاوي، محمد
Le Christ	المسيح
Muṭrân, Khalīl	مطران، خليل
Mammeri, Mouloud	معمري، مولود
Mellal, Mohamed	ملال، محمد
La reine Tinhinan	الملكة تينهينان
Moḥammed VI	محمد السادس
Melehi, Mohamed	المليحي، محمد
Elmannani, Abdellah	المناني، عبد الله

Elmandjra, Mahdi	المنجرة، المهدي
Mourabih	مورابيح
Moshé, Yaâqoub	موشيه، يعقوب
Moussaoui, Saîd	الموساوي، سعيد
Moussaoui, Mohamed	الموساوي، محمد
Moulay Idriss	المولى إدريس
Moulay Rachid	المولى رشيد
Moulay Slimane	المولى سليمان
Moulay Âbderraḥmān	المولى عبد الرحمن
Moulay Youssef	المولى يوسف
Moumen, Ali Safi	مومن، علي الصافي
Moumouch, Lârbi	موموش، العرب
Al-Muwailiḥi, Mohamed	المويلحي، محمد
Mimoun, Walīd	ميمون، الوليد
Micipsa	ميسيبسا

–ن–

Najem, Aḥmad Fouād	نجم، أحمد فؤاد
Najib, Rachid	نجيب، رشيد
Nedali, Mohamed	نِدالي، محمد
Nerci, Najate	نرسي، نجاة
Nafiâ, Âaziza	نفيع، عزيزة
Anaqqāb, Nissim	النقاب، نِسيم
Nissaboury, Mostafa	النيسابوري، مصطفى

-هـ-

Hilāli, Salim	هلالي، سليم
Huntington, Samuel	هانتينكتون، صامويل
Awzal, Muḥammad	الهوزالي، محمد

-و-

Ouagrar, Moḥamed	واكرار، محمد
Louardighi, Aḥmed	الورديغي، أحمد
Wariachi, Faṭima	الورياشي، فاطمة

-ي-

Yacine, Tassâdit	ياسين تسعديت
Yassine, Âbdessalam	ياسين، عبد السلام
Yadjiss, Samira	يدجيس، سميرة
Jugurtha	يوغرطة

يَسعى هذا المؤلّف إلى تحليل رهانات الأنساق الثقافية التي تَتبدّى راهنياً في خضمّ المجتمع المغربي. وقد تمّ التركيز، في ضوء نهج العلائقية، على ثلاثة أنساق خطابية، خطاب "التراث العربي الإسلامي"، وخطاب "الثقافة العالمية المتنوّرة"، وخطاب "النهضة الأمازيغية". ويندرج التحليل المقترح ضمن إشكاليةِ الهيمنة الرمزية، كما تمَّت بلورتها في صلب علم الاجتماع الثقافي النقدي. إن الهدف المتوخى من تحليل أهمّ تمظهرات الوضعية الرمزية هو نقد مقاربة ثنائيات "التقليد-الحداثة"، و"المحلية-العولمة"، وطرح بديل جدلية "العولمحلية" كأفق للفكر والممارسة.

*****

ⴰⵔ ⵉⵙⴰⵡⴰⵍ ⵓⴷⵍⵉⵙ ⴰⴷ ⵅⴼ ⵜⵎⵓⴽⵔⵉⵙⵜ ⵏ ⵜⵏⵏⵓⵎⵙⴰ ⵏ ⵜⴷⵍⵙⴰ ⴳ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ ⵏ ⵡⴰⵙⵙⴰ ⴰⴷ. ⵉⵥⵥⴰⵏ ⴷ ⴰⴷ ⵉⵜⵜⵡⴰⵕⴽⴰ ⵓⵔⵡⵓⴷⴷⵓ ⵏ ⵉⵎⵙⴰⵔⴰⵙ ⵏⵏⵙ ⵅⴼ ⵙⵏⴰⵜ ⵜⵖⴰⵡⵙⵉⵡⵉⵏ : «ⵜⴰⵙⵎⴰⴹⴰⵍⵜ» ⴷ «ⵜⴷⵖⴰⵔⴰⵏⵜ». ⴰⵔ ⵙⴰⵡⴰⵍⵏ ⵉⵙⴼⵙⵉⵜⵏ ⵏ ⵓⴷⵍⵉⵙ ⴰⴷ ⵅⴼ ⵉⵎⵉⵣⵉⵜⵏ ⵉⵏⵉⴳⵍⵏ ⵏ ⵓⵎⵢⴰⵏⴰⵡ ⴰⴷⵍⵙⴰⵏ ⴳ ⵢⴰⵏ ⵓⵎⵏⴰⴹ ⵏ ⵜⵙⵎⴰⴹⴰⵍⵜ, ⴷ ⵉⴼⵙⴰⵔⵏ ⵉⵍⵍⴰⵏ ⴳ ⵢⵉⴳⵔ ⴰⴷⵍⵙⴰⵏ, ⵙⵍⴰⵡⴰⵏ ⴰⴽⴽⵯ ⴰⵢⵍⵍⵉ ⵉⵣⴷⵉⵏ ⵙ ⵜⴼⵉⵍⴰⵡⵜ «ⵜⴰⵏⴳⵔⴷⵍⵙⴰⵏⵜ», ⴷ ⵜⵏⵎⴳⴰⵍ ⵉⵍⵍⴰⵏ ⴳ ⵉⵏⴰⵡⵏ ⴷ ⵉⵙⵙⴰⵏ ⵙⴳ ⵡⴰⵢⴷⴰ, ⴷ ⵓⵎⵎⵛⴽⵍ ⵏ ⵓⵎⵢⴰⵙⵙⴰ ⵏⴳⵔ «ⵜⴰⴹⴼⵚⵜ» ⴷ «ⵜⵎⵜⵔⴰⵔⵜ», ⴷ ⵉⵏⴳⴰⵣⵏ ⵏ «ⵓⵙⵉⴳⴳⵍ ⵙ ⵜⵎⴰⴳⵉⵜ». ⴰⵔ ⵜⵎⵎⴰⵍ ⵜⵎⵔⴳⴰⵍⵜ ⵏ ⵓⴷⵍⵉⵙ ⴰⴷ ⵜⴰⴱⵔⵉⴷⵜ ⵖⵔ ⵜⵓⵕⴽⴰ ⵏ «ⵜⵎⵓⵔⵉ ⵜⴰⵎⵖⵔⴰⴱⵉⵜ». ⵏⴹⴼⴰⵚ ⴳ ⵜⵖⵓⵔⵉ ⴰⴷ ⵢⴰⵜ ⵜⵎⵢⴰⴷⴰⵙⵜ ⵉⴱⴷⴷⵏ ⵅⴼ ⵜⵙⵓⵙⵢⵓⵍⵓⵊⵉⵜ ⵏ ⵓⵣⵖⴰⵏ ⵏ ⵜⴽⵉⵚⵉⴹⵜ ⵜⵉⵏⵉⴳⵍⵜ.

*****

Le présent ouvrage englobe des essais consacrés à la lecture des modèles culturels à l'oeuvre dans la société marocaine d'aujourd'hui. Effectuée à la lumière de l'approche relationnelle, l'analyse est focalisée sur les discours du « patrimoine culturel arabo-musulman », de « la culture universelle des lumières » et de « l'émergence de l'amazighité ». La lecture proposée s'inscrit dans le cadre de la problématique de la domination symbolique telle que formulée dans l'optique de la sociologie critique. La conclusion de celle lecture est que l'alternative de la «glocalisation dialectique», en tant qu'horizon de pensée et d'action, permet de dépasser les aléas des dichotomies classiques telles que « tradition / authenticité / spécificité – modernité / rationalité / universalité » et « localité-globalité ».

63 درهم